PRAXIS

FILOZOFSKI DVOMJESEČNIK

πραξις

BIT I GRANICE GRAĐANSKOG SVIJETA — pišu: Ž. Puhovski, I. Varga, B. Debenjak, A. Buha, Dž. Sokolović, I. Prpić ▲ FILOZOFIJA I SOCIJALIZAM — pišu: L. Lombardo-Radice, B. Gojković, J.-M. Palmier ▲ TEHNIKA, SLOBODA I SLOBODNO VRIJEME — pišu: D. Dimitrov, I. Urbančič, W. McBride, H. Burger, R. Muminović, M. Damnjanović, H. Brandt ▲ ODJECI — L. Lombardo-Radice i G. Kalow o Korčulanskoj ljetnoj školi ▲ PRIKAZI I BILJEŠKE — o knjigama M. Markovića, D. Kecmanovića, Đ. Uskokovića, M. Životića i dr. ▲ POLEMIKE — G. Petrović, Otvoreno pismo drugu Ziherlu; N. Popov, Naučna istina i istina jedne politike ▲ STAV REDAKCIJE — U povodu nekih najnovijih kritika »Praxisa« ▲ KRONIKA — još jedna optužnica protiv »Praxisa« ▲ U POSLJEDNJI ČAS — Jedno otkriće »Glasa Koncila«

FILOZOFIJA I SOCIJALIZAM

TEHNIKA, SLOBODA I SLOBODNO VRIJEME

1-2 · 1974

PRAXIS

FILOZOFSKI ČASOPIS

Članovi redakcije:

BRANKO BOŠNJAK, VELJKO CVJETIČANIN, DANKO GRLIĆ, MILAN KANGRGA, IVAN KUVAČIĆ, GAJO PETROVIĆ, ŽARKO PUHOVSKI, RUDI SUPEK, PREDRAG VRANICKI

Glavni i odgovorni urednici:

IVAN KUVAČIĆ i GAJO PETROVIĆ

Sekretar redakcije:

GVOZDEN FLEGO

Tehnički urednik:

MIROSLAV JILEK

Članovi redakcijskog savjeta:

KOSTAS AXELOS (Pariz), ALFRED J. AYER (Oxford), ZYGMUNT BAUMANN (Tel-Aviv), NORMAN BIRNBAUM (Amherst), ERNST BLOCH (Tübingen), THOMAS BOTTOMORE (Brighton), UMBERTO CERRONI (Rim), ROBERT S. COHEN (Boston), MLADEN ĆALDAROVIĆ (Zagreb), BOŽIDAR DEBENJAK (Ljubljana), MIHAILO ĐURIĆ (Beograd), MARVIN FARBER (Buffalo), VLADIMIR FILIPOVIĆ (Zagreb), EUGEN FINK (Freiburg), IVAN FOCHT (Sarajevo), ERICH FROMM (Mexico City), † LUCIEN GOLDMANN (Pariz), ANDRÉ GORZ (Pariz), JÜRGEN HABERMAS (Frankfurt), ERICH HEINTEL (Beč), Agnes HELLER (Budimpešta), BESIM IBRAHIMPAŠIĆ (Sarajevo), MITKO ILIEVSKI (Skopje), LESZEK KOLAKOWSKI (Varšava), VELJKO KORAĆ (Beograd), KAREL KOSIK (Prag), ANDRIJA KREŠIĆ (Beograd), HENRI LEFEBVRE (Pariz), † GEORG LUKÁCS (Budimpešta), SERGE MALLET (Pariz), HERBERT MARCUSE (San Diego), MIHAILO MARKOVIĆ (Beograd), ENZO PACI (Milano), HOWARD L. PARSONS (Bridgeport), ZAGORKA PEŠIĆ GOLUBOVIĆ (Beograd), DAVID RIESMAN (Cambridge, Mass.), VELJKO RUS (Ljubljana), SVETOZAR STOJANOVIĆ (Beograd), ABDULAH ŠARČEVIĆ (Sarajevo), LJUBO TADIĆ (Beograd), IVAN VARGA (Budimpešta), KURT WOLFF (Newton), ALDO ZANARDO (Bologna), MILADIN ŽIVOTIĆ (Beograd).

Izdavač:

HRVATSKO FILOZOFSKO DRUŠTVO, ZAGREB

Tisak jugoslavenskog izdanja: Tiskara i knjigoveznica »Jože Rožanković« Sisak telefon 22-575, 22-847. Distribucija: Industrijski radnik, poduzeće za pružanje reklamnih usluga, Zagreb, Ilica 23, telefon 440-449 Lektor i korektor: Milivoj Pilja. Nacrt korica: Irislav Meštrović

Prema mišljenju Republičkog sekretarijata za prosvjetu, kulturu i fizičku kulturu iz Zagreba, broj 4849/1-1972. od 10. XI 1972. časopis je oslobođen plaćanja poreza na promet proizvoda

PRAXIS FILOZOFSKI ČASOPIS
JUGOSLAVENSKO IZDANJE
ZAGREB, JANUAR—APRIL 1974. GODINA XI, BROJ 1—2

BIT I GRANICE GRAĐANSKOG SVIJETA

Žarko Puhovski / Bit i granice građanskog svijeta . . . 3
Ivan Varga / Mogućnosti i granice kapitalističkog i socijalističkog svijeta 13
Božidar Debenjak / O građanskom kozmosu. Fragmenti o oslobođenju 23
Aleksa Buha / Da li je građansko društvo naša sudbina? . . 24
Džemal Sokolović / Teze za jednu novu kritiku građanskog društva 41
Ivan Prpić / Shvaćanje građanskog društva u Marxovim radovima do 1844. godine 51

FILOZOFIJA I SOCIJALIZAM

Lucio Lombardo-Radice / Filozofija i politika u talijanskoj marksističkoj misli 73
Boro Gojković / Svjetovni položaj filozofije 83
Jean-Michel Palmier / Sovjetski marksizam i zapadni marksizam 91

TEHNIKA, SLOBODA I SLOBODNO VRIJEME

Dimitar Dimitrov / Teorijska iskušenja na fonu naučno-tehničkoj razvoja 105
Ivan Urbančič / Radikalna sloboda slobodnog čovjeka znanstveno-tehničke epohe 113
William McBride / Intelektualna produktivnost u kapitalističkim i postkapitalističkim društvima 121
Hotimir Burger / Slobodni rad i znanstvena svijest . . . 131
Rasim Muminović / Vrijeme i sloboda 137
Milan Damnjanović / Kolo svakodnevlja i istorijski uspon 147
Heinz Brandt / Ka prirodi, samoostvarenju i čovjekovoj društvenoj samoorganizaciji 159

ODJECI

Lucio Lombardo-Radice / Zelena vrata Korčule 171
Gert Kalow / Svjetski duh ide da se kupa 175

PRIKAZI I BILJEŠKE

Nikolaj Timčenko / Mihailo Marković, Preispitivanja 179
Blaženka Despot / Dušan Kecmanović, Između normalnog i patološkog 181
Slobodan Divjak / Đorđije Uskoković, Sociologija i društvena nejednakost 184
Dušan Stošić / Miladin Životić, Egzistencija, realnost i sloboda . . 186
Gvozden Flego / Robert Misrahi, Marx et la question juive . . . 188
Ozren Žunec / Stephan Barker, Filozofija matematike 193
Hrvoje Turković / I. I. Rubin, Essays on Marx's Theory of Value . 197
Blaženka Despot / Balint Balla, Kaderverwaltung 201

POLEMIKE

Gajo Petrović / Otvoreno pismo drugu Ziherlu 205
Nebojša Popov / Naučna istina i istina jedne politike 213

STAV REDAKCIJE

U povodu nekih najnovijih kritika »Praxisa« 231

KRONIKA

B. Debenjak, F. Jerman, V. Kalan i Vojan Rus / Neistine u izvještaju dr. G. Petrovića . . 243
G. Petrović / Prijateljsko pismo Vojanu Rusu 249
Obavijest redakcije »Praxis« 254
Izjava Upravnog odbora Hrvatskog filozofskog društva 255

U POSLJEDNJI ČAS

Jedno otkriće »Glasa Koncila« 257

PROŠIRENJE REDAKCIJSKOG SAVJETA »PRAXIS«

Redakcijski savjet časopisa »Praxis« proširen je slijedećim novim članovima: **Hans-Dieter Bahr** (Bremen), **Dimitar Dimitrov** (Skopje), **Lucio Lombardo-Radice** (Rim), **Dragoljub Mićunović** (Beograd), **Rasim Muminović** (Sarajevo), **Pierre Naville** (Paris), **Dušan Pirjevec** (Ljubljana), **Srđan Vrcan** (Split), **Marx Wartoffsky** (Boston),**Georg Henrik von Wright** (Helsinki).

Uvjereni smo da će njihovo sudjelovanje u redakcijskom savjetu znatno pridonijeti boljem radu časopisa, pa im redakcija i ovim putem najtoplije zahvaljuje što su prihvatili prijedlog da uđu u redakcijski savjet.

NOVI SEKRETAR REDAKCIJE

Drug **Branko Despot** oslobođen je, na vlastitu želju, dužnosti sekretara redakcije »Praxis«. Redakcija mu zahvaljuje na suradnji.

Za novog sekretara redakcije izabran je drug **Gvozden Flego.**

BIT I GRANICE GRAĐANSKOG SVIJETA

Žarko Puhovski

Zagreb

Bit svakog epohalnog uređenja svijeta dana je načinom njegova proizvođenja, to jest, razgovor o biti nekog povijesnog svijeta, ili pak mišljenje o njoj, znače uvijek uzimanje u obzir *procesa proizvodnje* stanovita načina života. Pritom, dakako, nije riječ ni o svijetu uopće, niti pak o životu naprosto, već o mogućnosti distingviranja među epohalnim uređenjima obzirom na njihove temeljne, dakle životno-proizvodne procese. Ne pokuša li se, međutim, ovakvim načinom, razlike se povijesnih svijetova neumitno svode na razlike ustrojstva (dakle, načina organizacije izvanjskih svojstava) koja se ne mogu ni objasniti, jer, prividno rješenje svojih (nepostavljenih) pitanja iskazuju vlastitim oblicima, niti pak utemeljiti, jer načelno ovise o sebi samima kao ustrojstvima, a ujedno neprestance nešto oblikuju iskazujući, zapravo, samo oblikoavnje, ne i ono oblikovano. A, naravno, bez polaganja računa o biti fenomena koji se istražuje kao dani povijesni svijet, ili konkretno epohalno uređenje svijeta (pri čemu pojam *uređenje* cilja upravo na bitan način postizanja određenog *reda* u tom svijetu), svaka će pojava, nužno već unutar pretpostavki koje nisu dane, ostati prividno samostalnom, nejasnom (ili, što je zapravo isto, puko statistički jasnom), a svo bogatstvo zbivanoga ostat će signumom zbrke, košmara, neprepoznatljivosti. Nije pritom riječ o tomu da se koncentriranjem na pretpostavke suzi sva problematičnost postojećeg, već je naprotiv ovakvim pristupom osnovni napor usredotočen na to da se o svemu što jest (ponajprije) govori obzirom na bitnost sustava koji se iskazuje kao pretpostavka svega tog pojedinačnoga. Ujedno, promišljanje, koje već predstoji svakom govoru, prodire do temelja svega što jest ostajući u tomu čak i neovisno o namjerama koje su inicirale taj tijek. »Može se zamisliti da jedan filozof počini ovu ili onu nedosljednost zbog ovog ili onog prilagođivanja; on sam je mogao biti toga svjestan. Ali, ono čega nije svjestan jest da mogućnost tog prilagođiva-

nja ima svoje najunutrašnjije korijene u nedostatnosti ili nedostatnom shvaćanju samog svojeg principa«.[1] Zato uvodno pitanje pogađa sve, pa i sebe samo.

Riječju, pitanje o biti nekog epohalnog uređenja svijeta i samo je upitno, jer već pretpostavlja postojanje tako nečega kao što je bit tog svijeta, jer, dakle, implicira da je proces proizvodnje tog svijeta moguće jednoznačno izlučiti iz zbrke danosti. Historijske analize pokazuju da se ovakvo pitanje i postavlja tek u epohi koju se uobičajeno nazivlje građanskom — ranija razdoblja ne dolaze do svijesti o postojanju temeljnog procesa proizvodnje života u danom svijetu; no jasno apstrahiranje tog procesa iz raznolikosti konkretnoga tek je pretpostavkom daljnjeg nastavljanja pitanja o kakvoći procesa proizvodnje o kojem je riječ. Prije toga, tek zbog naznake, valja upozoriti na znan uvid iz »Kapitala« koji ukazuje na razloge te cezure što nastaje povijesnom afirmacijom građanskog svijeta: »U prvobitnom zajedništvu u kojem vlada samorasli komunizam, pa čak i u antičkim gradskim zajedništvima samo se to zajedništvo sa svojim uvjetima predstavlja kao baza proizvodnje, kao što se njegova reprodukcija predstavlja kao posljednja svrha proizvodnje. Čak i u srednjovjekovnom cehovstvu ni kapital niti rad ne pokazuju se vezani, nego su njihovi odnosi određeni korporacijskim sustavom i odnošenjima koja su s njime u vezi, te predstavama o profesionalnoj dužnosti, majstorstvu itd. koje tomu odgovaraju. Tek u kapitalističkom načinu proizvodnje. . . «[2] Na tom se mjestu rukopis prekida, ali nakana je analize u temelju dana: kapitalistički način proizvodnje (dakle građanski svijet) razbija privid zajedništva kao baze proizvodnje i njezine konačne svrhe; sustav proizvodnje života, dokidajući izvanjski nametnuta posredovanja, dolazi do punog jedinstva na razini društva. Time je stvorena principijelna mogućnost iznalaženja *jednog*, bitnog procesa proizvodnje koji karakterizira dani povijesni svijet — ranije, zbog stalnog umetanja načela odvijanja međusobnih odnosa u fiktivnoj zajednici, to jedinstvo proizvodnog procesa nije bilo moguće.

Ako je građanski svijet odista prvo epohalno uređenje svodljivo na jedinstven i svemu bitan princip proizvodnje, a on to jest zbog toga što već i svojim prvim potezima ruši sve institucionalizirane odnose koji zadiru u odvijanje proizvodnje, njegov je princip nužno ograničen vlastitom proizvodnošću. Jer, *proizvoditi već uvijek znači raditi, stvarati,* no *proizvodnja jest u stanovitu jednodimenzionalnost dovedeni rad, stvaranje; rad obzirom na unaprijed sustavno pretpostavljenu svrhu.* Ta se svrha u građanskom svijetu, dakako, skriva za ideologijskim pričinima težnje za bogatstvom, samostalnošću, uspjehom ili, u povr-

---

1) K. Marx, »Texte zu Methode und Praxis I, Jugendschriften 1835 — 1841«, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1966, S. 181.

2) K. Marx, »Das Kapital«, MEW Bd. 25, Dietz Verlag, Berlin 1968, S. 839.

šnim analizama, u raspolaganju vlasništvom. No, vlasništvo kao jedini preostali institucionalizirani odnos koji zadire u proizvodnju, i samo je tek ukrućena apstrakcija ne iznađe li se princip njegova perpetuiranja, dakle proizvođenja. Pokušaji da se povijesni proces proizvođenja građanskog svijeta razumije kao proces stvaranja vlasništva ne dolazi daleko, jer barataju navodnim rješenjem tako postavljenog problema kao upravo prvom pretpostavkom samog postavljanja pitanja. Naime, proces proizvodnje vlasništva je moguć samo u uvjetima koji realno i pravno pretpostavljaju vlasništvo — to jest u uvjetima tržišne razmjene, nezadovoljenosti postojećih potreba, već otprije postojećih razlika u bogatstvu među ljudima, itd. Vlasništvo je samo »skučeni izraz« stanovite vrsti proizvodnih odnosa među ljudima, ali ne i bit njihovih odnosa; to što je kapitalist »vlasnik nad uvjetima za rad«[3] samo je pravni posljedak već egzistentnog proizvodnog odnosa. Uostalom: »Kapital-odnos pretpostavlja podjelu između radnika i vlasništva nad uvjetima ozbiljenja rada«,[4] dakle temeljni je odnos negdje iza pravnih paravana do kojih dolaze formalne analize; prava analiza pita o tomu što proizvodi kapital kao temeljni odnos građanskog svijeta (kao odnos po kojem je taj svijet u ovdje preuzetim određenjima i definiran). Marxov je stav i jasan i jednoznačan: »proizvod kapitala jest *profit*«,[5] budući pak kapital predstavlja opću oznaku odnosa proizvodnje stanovite epohe, a profit njegov (bitni) proizvod, njegov spiritus movens, *o građanskom svijetu može biti riječi upravo kao o svijetu čija je bit proizvodnja profita.*

U tom kontekstu profit se, nadalje, iskazuje kao baš ona svrha obzirom na koju se izvršuje reducirani rad kao proizvodnja; kao svrha, dakle, profit nije samo mala tajna kapitalistâ, on je svrha čitavog sustava proizvodnje, on imenuje odnos kojim je bitno karakterizirana čitava jedna epoha »ekonomijske formacije društva«. *Metodički promatrano, granica se takva svijeta i može odrediti mogućnošću izlišnosti profita,* jer dovođenje u pitanje svrhe proizvodnog procesa znači učiniti ga čitavog besmislenim, sebi samome (jer to je jedini kriterij takva odvijanja) nepotrebnim. Riječju, postizanje izlišnosti profita znači ujedno: *samodokidanje profita* — samodokidanje pak stoga što bi puko dokidanje, naime intervencija »izvana«, to jest obzirom na principe nekog drugog sustava u kojem je rad također epohalno uređen kao proizvodnja, izvršila samo preinaku (ili u najboljem slučaju preokret) odnosa kojima je stvaranje tako nečega kao što je profit osnovna svrha — teleologija rada kao proizvodnje u tom bi smislu ostala netaknutom. Budući nije riječ o izvanjski događenom, dekretiranom ili drukčijem jednostavnom otpravljanju profita (na čemu se, unaprijed ideologijski, »radi« već

3) MEW, Bd. 23, S. 742, također i Bd. 25, S. 51.

4) Ibid.

5) »Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie«, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt 1968, S. 632.

stoljećima), nego upravo o samodokidanju profita, time se ujedno izrazuje i bitna unutrašnja granica ovog, naime građanskog svijeta. Prekoračenje te granice jednoznačno je sa samodokidanjem profita, revolucijom, zahvaćanjem u korijen same stvari.

Samodokidanje, naravno, ne znači nikakvu strategijsku krinku koja bi, kao primjerice kod Kautskoga i drugova,[5] značila čekanje u zasjedi da se tehnologijskim razvojem (to jest porastom proizvodnih snaga — dakako uz uvjet da se ne uzimlje u obzir njihov ljudski »element«) primakne zamišljeni obzor revolucije, niti pak aktivističko inzistiranje na onemogućavanju djelatnosti profita kvazi-revolucionarnim (u biti klasično-političkim) »mjerama«, kako se to pojavljuje u historijskom nizu od Blanquija[7] do Trockoga[8], Staljina[9] i dalje. Jer, to samodokidanje jest »unutrašnja« stvar danog uređenja svijeta, ono se može zbiti (zbivati, zapravo) jedino posredstvom jedne od »regija« tog svijeta; one, naime, koja može ukinuti sebe samu i ima interes da to postigne. No, ovdje je iznimno važno da u konstrukciji bude uzeta »regija« koja nema marginalno značenje (kako se to zbiva u tzv. »novoj ljevici« pod isključivom pretpostakom da je moguće osporavanjem temeljnih vrijednosti danog društva izvana pokrenuti »zapeli« povijesni proces), već direktno disponira sudbinom epohalnog uređenja svijeta. »Izmišljanjem« proletarijata (i empirijskim iznalaskom njegovih egzistencijalnih preduvjeta) ta je pretpostavka dostignuta — odatle dalje više nema »strategije radničkog pokreta« u strogom smislu riječi, ostala su »tek« brojna i uglavnom zadugo nerješiva taktička pitanja izvršavanja prevrata koji je i povijesno i teorijski zadan.

Zadanost prevrata, prečesto shvaćana kao odnekud naišla zadaća, ostaje, kako to iskustvo bjelodano pokazuje, uglavnom nerazumljenom. Preokret se pojednostavljuje u puko podruštvljenje, dakle participaciju svih kao (uostalom nedostignuti i nedostižni) cilj organiziranih kretanja. Jer, *s onu stranu granice građanskog svijeta nije puko dovođenje ad absurdum njegovih vlastitih* principa, nego nešto zbiljski novo. *Nije socijalizam, zadan u smislu preokreta zasada proizvodnje profita u načelo proizvodnje »podruštvljenog« profita*, dakle u smislu preraspodjele, prevrednovanja, preoblačenja postojećeg. Takvo teorijsko i organizacijsko orijentiranje ostaje zatvoreno u jednodimenzionalnosti koja još ima sociologijske »dimenzije«, te u biti pod pomolom novog svijeta razumije puko dovršavanje postojećeg, mixtum

---

6) Usp., »Programme der deutschen Sozialdemokratie«, Dietz Verlag, Hannover 1963, posebno SS. 71—83.

7) Usp., A. Blanqui, »Textes choisis«, Éd. sociales, Paris 1955, posebno pp. 145—162.

8) Usp. L. Trocki, »Permanentna revolucija«, Otokar Keršovani, Rijeka 1972., posebno str. 129—133.

9) Usp., J. Staljin, »Pitanja lenjinizma«, Kultura, Zagreb 1946., posebno str. 333—335.

compositum obično nazvan »kasnim kapitalizmom«. Krajnje prevratne konzekvencije takvog stava u punoj proteţnosti njegove unaprijed dane ograničenosti najjasnije izrazuje dakako Herbert Marcuse koji govori »da je razvijeno industrijsko društvo kadro sputati kvalitativnu promjenu«,[10] ali i »da postoje snage i tendencije koje će moguće slomiti ovo sputavanje i revolucionirati društvo«.[11] Već i samo navođenje »revolucioniranje društva« (za koje se skoro istovremeno kaže da »izražava oštar sukob društvene i političke sfere — društvo kao antagonističko državi«)[12] ukazuje na ograničenje i najradikalnijih teza koje, utemeljeno kritizirajući jednodimenzionalnost danog svijeta, polaze od toga da je problem u stavu po kojem je »to dobar način života — mnogo bolji nego prije — i, kao takav, on se protivi kvalitativnoj promjeni. Tako nastaje model *jednodimenzionalne misli i ponašanja* u kome su dobijene, ili reducirane na određenja univerzuma postojećeg, one ideje, aspiracije i objektivne mogućnosti koje, po svom sadržaju, transcendiraju postojeći svijet rasuđivanja i akcije«.[13] Jer, *revolucioniranje društva može značiti samo jedno: dovođenje do svijesti njegove pretpostavke u suprotstavljenosti proizvodnje državi uzdizanjem proizvodne »sfere« na razinu svijesti=politike=države.* No, u tom smislu problem ostaje ipak zatvorenim u vlastitim aporijama, jer se takvim postavljanjem pitanja efektivno pomiče samo promjene u modusima upravljanja i u eventualnom zapadanju svih slojeva u odnose ranije rezervirane za manjinu.

Marcuseove su teze respektabilne utoliko što najradikalnije pokazuju svu ograničenost postojećeg, ali polazeći od njegovih sociologijski ustanovljivih karakteristika, pa stoga dospijevaju upravo do sustavne apsurdnosti postojećih tendencija, ostavljajući (s pozicije izrađivanja alternativne strategije progresivnih snaga možda i s pravom) pitanja o onome kasnije — za kasnije. Teze o kojima je riječ valja, samo se po sebi razumije, promatrati u kontekstu rasprava u radničkom pokretu i među njegovim teoreticima koje se uglavnom svode na diskutiranje različitih sustava upravljanja (»etatistički« — »sudjelujući« — »samoupravni«), a pitanja proizvodnje profita kao biti epohalnog sustava odnosa jedva i dodiruju.

Zbog svega toga »aktualno stanje diskusije« ne prekoračuje (premda ni to nikako nije nedovoljno) obzor konstruiranja oporbenih snaga *unutar* najizrazitijih pojavnosti građanskog svijeta dostignutih u tzv. kasnom kapitalizmu. Budući je u tim odnosima *proizvodnja za potrebe* i samorazumijevanjem društva *nadomještena proizvođenjem potreba*, budući dakle, drukčije

---

10) H. Marcuse, »Čovjek jedne dimenzije«, Veselin Masleša, Sarajevo 1968., str. 15.
11) Ibid.
12) l.c., str. 14.
13) l.c., str. 30.

izraženo, *temeljnim teorijskim i praktičko-političkim problemom namjesto eksploatacije postaje otuđenje, sva se problematika u osnovi svodi na pitanje oslobođenja od jednodimenzionalnog sustava proizvodnje, a ne na eventualno omogućavanje »jednakopravnog« uključivanja u poboljšanu verziju postojećeg proizvodnog sustava.* Dakako, pritom nije stvar u tomu da eksploatacija prestaje djelovati, nego, naprotiv, u tomu da se njezino djelovanje organizirano čini jedva primjetnim, podnošljivim, pa problemom postaje mogućnost da se bude ono što bi se moglo biti, naime mogućnost razotuđenja. Ali, to pitanje postavljeno doduše u potpunoj zaronjenosti u konkretnu realnost, ne nalazi nikakva rješenja unutar bilo kojeg sustava proizvodnje kao biti nekog uređenja svijeta. Ljudski problemi, u najopćijem smislu riječi, koji su tako postavljeni po prvi puta postaju općeprepoznatljivima; blochovski rečeno: *tek kada se želudac dostatno napuni glava pravo proradi,* jer ranije (predpovijesno) glava je zabavljena iznalaženjem mogućnosti da se želudac barem djelomice podmiri — štrajkuje se od sada i zbog nezadovoljavajućeg odnosa uprava tvrtki spram radnika, ne više samo zbog loših radnih uvjeta; za više mjesta u (makar i savjetodavnim) »paritetnim« organima tvornica, ne samo za povišenje plaće; zbog loših sadržaja »slobodnog« (neradnog) vremena, a ne samo za njegovo produženje, itd. Riječju, apsurdnost sistema koja se postupno, ali sve jasnije, preobrazuje u sistemsku apsurdnost, ostaje ipak, unatoč ingenioznoj dovitljivosti teoretika i praktičara, unutar pretpostavki danosti, čak ih, nerijetko, i ne otkriva, a kamoli nadmašuje. Ova, bitna jednodimenzionalnost građanskog svijeta ustanovljena je jednodimenzionalnošću njegova (kao i svakog mogućeg) sustava proizvodnje s unaprijed uračunatom sistematskom svrhom; sve ostalo su, ipak, vazda prividno različiti i svagda nazočni pojavni nivoi temeljnog problema.

Ako, sljedstveno dosadašnjem izvođenju, svi pokušaji popravljanja, koji nerijetko uzurpiraju za mnoge neupitno socijalističko nazivlje, završavaju u faktičkom variranju teme »podruštvljenja profita«, uvođenja općeg nadgledništva, upravljanja i disponiranja njime, šanse proboja ostaju zamrznute u strukturi proizvodnih snaga, sintagme koja je uostalom i prorijeđena u »aktualnim« teorijskim raspravama koje pretendiraju na novum. To je, međutim, jedan od posljedaka neprestanih težnji za sistematiziranjem marksizma koje su u svojim rijetkim i uglavnom rogobatnim formalizacijama potpadale pod zakonitost koja se tiče svakog sustava mišljenja — ostale su nesposobne da makar i raspravljaju o svojim pretpostavkama. U slučaju sistematiziranja marksizma (kao objektivne znanosti o društvu u II. Internacionali, ili kao dija-hist-mata u staljinskoj (pa djelomice i kasnijoj) varijanti komunističkog pokreta) pretpostavke su uvijek pokrivale upravo ono što označuje sintagma »proizvodne snage«; stoga se o njima zapravo i nije diskutiralo, ili ih se uzimalo u obzir u daleko reduciranom, mehaničkom smislu (i danas se nerijetko u svakodnevnom žargonu tu sintagmu izjednačuje s tehnologijskim pretpostavkama proizvodnje čime se radničku kla-

su, implicitno ali i definitivno, izbacuje s »popisa« prevratnih momenata unutar danog društva).

Međutim, rasprava o modalitetima upravljanja ostaje, bez obzira na epohalna unapređenja koja se nadaju kao pretpostavke tih diskusija, nužno zatočenom u polje djelovanja zakona sustava proizvodnje i svih implikacija njezine imanentne reduciranosti koje odista i nadalje djeluju, »jer se u slučajnim i uvijek kolebljivim odnosima razmjene njihovih (privatnih radova, op. Ž.P.) proizvoda kao vladajući prirodni zakon silom probija radno vrijeme nužno za njihovu proizvodnju kao, primjerice, zakon teže kada se nekomu sruši kuća na glavu«.[14] Ta zarobljenost nije, dakako, u svojim bitnim oznakama podložna bilo kakvim promjenama na bazi pukih diskusija; njezina karakteristika — proizvodnja profita — ostaje još zadugo posvuda nužno nazočnom — stoga *tzv. »niža faza«*, ili ono što se danas sasvim neprecizno općenito nazivlje socijalizmom (uzimljući u obzir i sve razlike koje postoje unutar težnji što se pod tim geslom okupljaju), ponajčešće *biva izjednačena s podržavljenjem proizvodnje profita, s ambicijom za uspostavljanjem sustava proizvodnje* (u najboljem slučaju) *podruštvljenog profita.* No, još od NEP-a nadalje; otkako je, naime, shvaćeno da preuzimanje (pa čak još, u krajnjem značenju, ni transformiranje) vlasti ne izazivlje bitne preinake u sustavu proizvodnje profita, nego »samo« (a to nikako nije premalo obzirom na danost) u njegovu prisvajanju, unutar socijalističkog pokreta dolazi do pokušaja da se, budući ništa drugo u dogledno vrijeme nije moguće, čitavo pitanje rastvori u intervencijama vlasti u onu razinu odnosa proizvodnje koja je za takvu vrst intervencije otvorena, ali, s druge strane, i do razvijanja teze o nužnosti izvršavanja niza pretpostavki *prije* no što dokidanja sustava proizvodnje profita (bez obzira, u tom obzoru, na moduse njegova prisvajanja) sa svim »popratnim« fenomenima bude dovedeno do položaja izlišnosti. Riječju, pitanje o mogućnosti izlišnosti sustava proizvođenja profita krajnja je točka iskustvene putanje realiziranog podruštvljenja profita, putanje koja na razini društvene organizacije poprima oblik neposrednog disponiranja profitom kao prava svakoga tko sudjeluje u njegovu »stvaranju«, dakle, u termina sociologijsko-političkog rječnika, *samoupravljanja.*[15] Jer, *izlišnost profita, pa i njegove proizvodnje, moguća je samo pod pretpostavkom drukčijeg strukturiranja potreba i drukčijih realnih mogućnosti njihova zadovoljavanja, tamo (i onda) gdje (i kada) zadovoljavanje potreba izbacuje sva proizvodno-novčano-profit-*

---

14) MEW, Bd. 23, S. 89 — uz ovdje navedenu rečenicu Marx dodaje kao bilješku i slijedeću Engelsovu formulaciju (iz »Nacrta za kritiku nacional-ekonomije«): »Što treba misliti o zakonu koji se može probiti samo periodičnim revolucijama? To je upravo prirodni zakon koji počiva na besvjesnosti sudionika«.

15) Usp., K. Korsch, »Schriften zur Sozialisierung«, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt 1969, posebno SS. 69—83.

no-tržišno-kulturna posredovanja.[16] Ako se, naime, ničime što je iz profita izvedeno ne može djelovati na zadovoljavanje potreba,[17] nema ni potrebe za profitom; *društvo se,* kao medij borbe za zadovoljavanje tzv. osnovnih (ali i izvedenih) potreba, *ukida u zajednicu* (koja pak gubi ranije i dotadašnje karakteristike odvojenosti od rada).

Stoga, *s onu stranu granice građanskog svijeta* i njegove epohe *jest tek eventualni svijet koji više ne počiva ni na kakvu sustavu proizvodnje* (trpeći izvedenice njegove bitne jednodimenzionalnosti) ili modusima raspodjele proizvoda, *nego na radu* kao

---

16) U tom smislu valja, upravo s marksovskog stajališta, razlikovati mogućnosti što ih pruža sustav proizvodnje u kojem **tržište nastupa na mjestu društva, kao signum društvenosti uopće,** od Marxovih napomena o »udruženju slobodnih ljudi (proizvođača)«, ili o drugim pojavama koje dolaze zaista u obzir tek s onu stranu svakog (pa i prijelaznog, ipak još klasnoga društva. Uostalom i sam je Marx u tom pogledu dostatno jasan: »Predstavio si konačno, za promjenu, udruženje slobodnih ljudi koji rade sa zajedničkim sredstvima za proizvodnju i svoje mnoge individualne radne snage troše samosvjesno kao društvenu radnu snagu. . . Cjelokupni proizvod udruženja jest društveni proizvod. Dio tog proizvoda služi opet kao sredstvo za proizvodnju. On ostaje društvenim. Ali, drugi dio članovi udruženja troše kao sredstvo za život. On mora stoga biti među njima raspodijeljen. Vrst te raspodjele će se mijenjati s posebnom vrsti društvenog proizvodnog organizma samog i odgovarajućom razvojnom razinom proizvođača. Samo kao paralelu s robnom proizvodnjom pretpostavimo da je udio svakog proizvođača na sredstvima za život određen njegovim radnim vremenom. . . Za društvo robnih proizvođača, čiji se opći društveni odnos sastoji u tomu da se spram svojih proizvoda odnose kao spram roba, dakle kao spram vrijednosti i u toj stvarnoj formi svoje privatne radove dovode u međusobni odnos kao jednaki ljudski rad, itd. (MEW Bd. 23, SS. 92/93) Dakle, **riječ je o tomu da se udruženje slobodnih ljudi koji proizvode pojavljuju suprotstavljeno društvu koje je izjednačeno s tržištem** (»samo kao paralela s robnom proizvodnjom. . .«), **a odnos je njihovih radova,** dakle »razmjena rada«, **stvaran, tj. postvaren, a ne »slobodan«.** U tom kontekstu o »udruživanju rada« Marx govori na i jednom drugom mjestu: »Unutar kolektivnog, na zajedničkom vlasništvu sredstava za proizvodnju baziranog društva, proizvođači ne razmjenjuju svoje proizvode; ni rad koji je utrošen za proizvode ne pojavljuje se ovdje **kao vrijednost** tih proizvoda, kao neko materijalno svojstvo koje oni posjeduju, jer sada već, suprotno onom što imamo u kapitalističkom društvu, individualni radovi postoje ne okolišno, nego neposredno kao sastavni dijelovi cjelokupnog rada.« (»Kritika Gotskog programa«, Naprijed, Zagreb 1973., str. 100). Ukratko bitni ciljevi o kojima Marx na više mjesta govori pojavljuju se kao moguća realnost tek u situaciji u kojoj **»cjelokupni rad« stupa na mjesto što ga je ranije imao** na različite načine **organizirani sustav proizvodnje** koji je danas i zadugo nužan i nenadomjestiv (ali ga, kao takvog, treba i moći priznati kao i svake konzekvencije koje odatle nastupaju obzirom na »stupanj« ostvarljivosti Marxovih »ideala« u konkretnim društvima suvremenosti).

17) U tom se smislu mijenja i temeljna potreba svakog zajedničkog života — potreba za drugim, ili, kako je to jasno rekao O. Wilde, »glavna korist, koja bi proizašla od uvođenja socijalizma, nesumnjivo je činjenica, da bi nas socijalizam oslobodio one prljave potrebe življenja za druge, koja u sadašnjim prilikama tako teško pritišće gotovo svakoga.« (O. Wilde, »Duša čovjeka u socijalizmu«, Jedinstvo Sisak (bez navođenja godine izdanja), str. 37).

višedimenzionalnom temelju svih ranijih (predpovijesnih) derivata[18] u vidu proizvodnih sustava. Na razini filozofijskog promišljanja građanski se svijet iskazuje kao ontička kategorija, kao ustrojstvo svijeta koje počiva na hipostazi bitkujućeg. Samorazumijevanje tog svijeta izraženo u mišljenju njegovih najdalekosežnijih tumača sažimlje se u tezi po kojoj baš to ustrojstvo svijeta omogućuje tako nešto kao što je odnos čovjeka spram njegove biti, odnos spram bitka uopće.[19] No, trodioba novovjekog univoknog bitka (kao ekonomije, politike, filozofije) iskazuje temeljnu nemogućnost provedbe samorazumijevanja tog svijeta, jer je u neprestanoj suprotnosti spram bitne jednodimenzionalnosti realnog događanja tog svijeta.[20] Stoga i bit i granice građanskog svijeta ostaju izvan njegova institucionalnog ustrojstva,[21] ali ga vazda omogućuju. *Ono drugo* pak, na što bit posvuda postojećeg sustava proizvodnje kao biti epohalnog uređenja svijeta tek implicite upućuje, ostaje za mogućnost svijeta (i mišljenja o njemu) koji će kao temelj imati (i priznavati) ničim izvanjskim sistematizirani rad; rad kao proces stvaranja *i* zadovoljavanja potreba. Analiza postojećeg ne može biti svedena na iznalaženja odrednica »bolje budućnosti«, ali njezini rezultati, pokazujući koliko je još udaljeno mnogošto što se prikazuje postojećim, označuju o čemu se to zapravo još uvijek radi.

---

18) Ova višedimenzionalnost rada (već i stoga što rad postaje »ne samo sredstvo za život nego čak prva životna potreba«) znači upravo to da proizvodnju kao pojam valja upotrebljavati u kontekstu predpovijesti koji tom pojmu jedino i odgovara. Međutim, pokušaji hipostaziranja pojedinih Marxovih uvida u sisteme, interpretiranje primjerice »Kapitala« s tezom: »ono što Marx proučava u **Kapitalu** jest mehanizam koji čini da ovaj rezultat proizvodnje historije postoji **kao društvo**« (L. Althusser E. Balibar, »Lire le Capital«, F. Maspero Paris 1968, p. 80) ostaju na daljnjem teorijskom produbljivanju linije koju Marx smatra već odavno i previše naglašenom. To nasilništvo (a Althusser ga u navedenom djelu izvršuje čak i obzirom na odbir citata pod pretpostavkom da se radi o isključivo sistematski-interpretativnom tekstu) isponova ideologizira Marxa polazeći od toga da se odnosi proizvodnje koje Marx iznalazi uspostavljaju kao novo otkrivene zakonitosti tzv. nadgradnje.

19) Usp., primjerice, O. Pöggeler, »Philosophie und Politik bei Heidegger«, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1972.

20) O tomu je kod nas najutemeljenije pisao V. Sutlić (posebno, »O biti rada«, »Kulturni radnik«, Zagreb 8—10/1966., str. 12—34).

21) Usp., Ž. Puhovski, »Revolucija i kapital«, »Naše teme«, Zagreb 11/1973., str. 1869—1876.

MOGUĆNOST I GRANICE KAPITALISTIČKOG I SOCIJALISTIČKOG SVIJETA

Ivan Varga

Budapest

Izabirući ovu temu, tj. zajedničko istraživanje mogućnosti i granica *obih* svjetova a ne ograničavajući se na kapitalistički, imao sam na umu slijedeće razloge:

a) na sadašnjem stupnju razvoja proizvodnih snaga i svjetsko-tržišnih odnosa, oba su svijeta postala međusavisna pa se njihove mogućnosti i granice ne mogu sagledati odvojeno;

b) na sadašnjem stupnju razvoja sila razaranja, oba sistema su uzajamno politički determinirana; nije jedan od njih ne bi mogao probiti uzajamno utvrđene linije utjecaja a da ne razori ono što se naziva ljudskom kulturom (ili, bar njen veliki dio);

c) ta koegzistencija tj. međuzavisnost, čak slaganje (bar što se tiče političkih izvora) ukratko, ta nesigurna ravnoteža može biti ugrožena jačanjem potencijalno nezavisnih snaga — bar nekih od — zemalja trećeg svijeta;

b) nijedan od ta dva sistema nije sposoban da bez dubokih transformacija, dopusti masama demokratsku participaciju i demokratsku upotrebu moći; povrh toga vladajući krugovi nisu zainteresirani za proširivanje procesa demokratizacije; svakako postoje razlike između dva sistema političkog ugnjetavanja masa (postoje čak i varijacije unutar istog sistema) no one su više fenomenalna no bitna obilježja.

Ova bi lista mogla biti proširena no možda su glavne crte obuhvaćene gore spomenutim točkama. Međutim, prije no što proslijedim dalje, htio bih iznijeti tri preliminarne primjedbe u vezi s temom cijeloga rada, ali da bih uštedio vrijeme i izbjegao ponavljanja, neću se na njih vraćati.

Prvo, kada govorim o socijalističkim sistemima, imam na umu one koji su uspostavljeni u Sovjetskom Savezu i Istočnoj Evropi. Manjak dovoljnog iskustva sprečava me od donošenja bilo kakvih stavova o tipu socijalizma koji se razvija u Kini, Sjevernoj Koreji, Kubi i Vijetnamu. Može se pretpostaviti, naroči-

to što se tiče Kine, da se tamo eksperimentira s novim oblicima socijalističke organizacije društvenog i ekonomskog života, no ne zna se dovoljno o njihovom kulturnom određenju tj. ni da li bi se mogli primijeniti na različite društveno-ekonomske osnove i kulturne tradicije a ne znamo ni ljudsku cijenu njihovih dostignuća.

Drugo, unutar tog ograničenja, ovdje bi trebalo spomenuti prirodu socijalističkih društava. Mnogi sociolozi nazivaju ih »društvima sa socijalističkim ustavima« navodeći da čak — iako njihovi ustavi teže socijalističkoj organizaciji društveno-ekonomsko-kulturnog života — njihovo stanje stvari ne odgovara tim ciljevima. Drugi ta društva nazivaju »državnim socijalističkim sistemima«, zatim treći »birokratskim socijalističkim zemljama« navodeći da prevlast centralizirane birokratske moći iskrivljava socijalističku organizaciju tih društava, lišava stanovništvo participacije u odlučivanju o stvarima koje ih se neposredno tiču ili u određivanju velikih linija društvenog razvoja. Ja dijelim ta mišljenja i ozbiljno sam zabrinut za socijalističke razvojne mogućnosti tih društava u sadašnjem sistemu sile.

Treće, bilo bi nedopustivo pojednostavljenje svesti ih na specifičan tip industrijalizacijsko-modernizacijskog procesa. Ako smatramo da odnosi vlasništva konačno određuju karakter društveno-ekonomskog sistema, ne možemo društva o kojima govorimo nazivati kapitalističkim, već prije onima koja su započela dug povijesni proces izgradnje socijalističkih odnosa i koja posjeduju mogućnost prijelaza u razvijeni socijalistički sistem bez neophodnosti dubokog mijenjanja dominantnih odnosa vlasništva. On što je, međutim, potrebno za socijalistički razvoj u tim društvima, to je konsekventna duboka promjena u sistemu moći, tj. uvođenje i konsolidiranje vlasti neposrednih proizvođača, njihove kontrole nad važnim procesima odlučivanja, ukidajući tako birokratsku i tehnokratsku kontrolu nad ovima; i temeljita promjena odnosa u proizvodnji (ovaj zadnji, skoro nespretan izraz želi naznačiti elemente koji su drugačiji od imovinskih odnosa u sistemu odnosa proizvodnje). Također, društveno raslojavanje, broj društvenih institucija, društvena politika i drugi, društveno važni faktori pokazuju razliku između kapitalističkih sistema i gore opisanih socijalističkih.

Nadalje, moja će pažnja uglavnom biti usmjerena na socijalistička društva u čemu nisu važni samo biografski razlozi već je važnija činjenica da ih razmatram kao alternative negativnim osobinama kapitalizma — ako uspiju da prevaziđu svoja iskrivljenja i mane.

Uprkos gore navedenih određenja može nastati privid da zastupam ideje kakve se izlažu u različitim teorijama koje tvrde da su otkrile konvergenciju dvaju sistema. Prije no što se upustim u neke detalje htio bih o tome precizirati svoj stav. Kritički se odnosim prema različitim teorijama konvergencije, ako ne iz drugih razloga, a ono zbog toga što sve one često stavljaju kulturne fenomene u prvi plan i fokus svojih interesa umjesto

da usmjere svoju pažnju na probleme proizvodnih snaga odnosa proizvodnje tj. na podjelu rada u različitim društvima. Ipak izvjesna (ali ne nevažna) sličnost dvaju sistema ne može se negirati. No, ona nije izum teoretičara.

Naprotiv, činjenicu da su dva sistema razvijala izvjesne sličnosti treba potražiti u metodama sovjetske industrijalizacije. Već se Lenjinove ideje o industrijskom razvoju sovjetske Rusije sadržavale izvjesne elemente koji su presignalizirali buduće preuzimanje kapitalističkih metoda hijerarhije i podjele rada. Na primjer, iako sam Lenjin nije bio potpuno nedvosmislen u svom vrednovanju Taylorovih ideja o podjeli rada i metoda proizvodnje, ipak je razmatrao mogućnosti njihove primjene u procesu sovjetske industrijalizacije.

Forsirana industrijalizacija za vrijeme Staljina naveliko je slijedila modele preuzete od naprednih kapitalističkih, industrijaliziranih društava: hijerarhiju odlučivanja i segmentaciju podjele rada. Tako, već na prvim koracima širokog industrijskog razvoja, uzidani su *društveni odnosi* koji potiču iz kapitalističkih društava i koji ometaju razvoj socijalističkih društvenih odnosa.

Moramo naglasiti taj aspekt te iznad svega činjenicu da nije preuzeta samo proizvodna tehnika. U sadašnjoj zvaničnoj ideologiji, možda kao samoobrambeni element, naglasak je stavljen na društvenu (ili vrijednosnu) neutralnost tehnike. Ipak, tehnika, u kakvim se god proizvodnim odnosima upotrebljava, ne može biti potpuno neutralna prema društvenim odnosima jer ih su — proizvodi — ako ne drugačije a ono na najvažnijem društvenom polju: polju proizvodnje.

Time, naravno, ne želim reći da postoji kapitalistička i socijalistička tehnika proizvodnje čelika, već da se odnosi proizvodnje ne mogu promatrati isključivo kao odnosi vlasništva sredstava za proizvodnju jer, kao što je ranije rečeno, postojeća tehnika proizvodnje već određuje područja kompetencije u odlučivanju, dodjeljuje moć posebnim slojevima, oduzimajući drugima — ili im ograničavajući — mogućnost odlučivanja, svodeći ih na položaj pukih izvršitelja instrukcija koje dolaze od drugih ili, da upotrebimo poznati izraz, »odozgo«. To, sa svoje strane, ustanovljuje tj. ojačava hijerarhijsku podjelu rada i održava otuđeni karakter rada budući da proizvođač nema moć raspolaganja nad organizacijom svoga rada niti nad proizvodima koje proizvodi.

Nadalje, povijesni korak učinjen socijalističkom revolucijom i nacionalizacijom glavnih sredstava proizvodnje otvorio je goleme mogućnosti ukidanja prijašnjih oblika društvene organizacije. Te mogućnosti, međutim, nisu bile potpuno iskorištene i promjena vlasništva nad sredstvima proizvodnje nije išla ruku pod ruku s istovremenom promjenom u hijerarhijskoj organizaciji odlučivanja i podjele rada. Tako, usprkos formalnoj transformaciji odnosa proizvodnje, neposredni proizvođači jedva da su imali koristi od nove situacije — bar kroz ranije spomenute aspekte.

Čak ako napravimo razliku (koja zaslužuje daljnje analize) između društvene i tehničke podjele rada (misleći pod posljednjom tehnikom određenu podjelu proizvodnih funkcija i aktivnosti) i pretpostavimo postojanost tehničke podjele rada u socijalističkim odnosima proizvodnje — ni tada ne možemo naći opravdanje za tu hijerarhijsku podjelu rada u sistemu koji tvrdi da je socijalistički.

Razumljivo, održavanje takve vrste hijerarhije ne može se potpuno objasniti faktorima koji potječu iz posebnog — građanskog — tipa proizvodnih metoda. Razlog radi kojega sam naglasio taj aspekt je taj što ga obje — i apologetska sovjetska i vulgarizirajuća antikomunistička literatura — gotovo zanemaruju. Politička organizacija društva i ideološki aspekti ozakonjenja moći igraju ovdje važnu ulogu. U ovom trenutku, međutim, dovoljno je konstatirati da birokratska, hijerarhijska politička organizacija i birokratska, hijerarhijska ekonomska organizacija ojačavaju jedna drugu i da su u prvom periodu industrijalizacije koegzistirale u Sovjetskom Savezu i u istočnoevropskim zemljama.

Čak kada je započeo drugi period industrijalizacije tj. period industrijskih postrojenja stalno ojačavaju hijerarhijski oblici je nastavljeno s ostvarenjem istih ciljeva. Naručivanjem cijelih industrijskih postrojenja stalno ojačavaju hijerarhijski oblici podjele rada te se može očekivati ukrućivanje raslojavanja, čime tehnokratsko-pragmatički tip kontrole zamjenjuje prijašnju nepropusnu birokratsku političku kontrolu. Iako na to pitanje još nije nađeno nedvosmisleno rješenje, jer se birokratski politički sloj ne odriče lako svojih privilegija, čini se da tehnokratske tendencije ojačavaju svoje položaje i može se s priličnom vjerojatnošću pretpostaviti da će tehnokrati nadvladati. (Razlozi za takvu pretpostavku su dovoljno jasni tako da ne moram ići u detalje; dovoljno je podsjetiti na Saharovljeve argumente s kojima se potpuno slažem i koji, sa stajališta upućenog, pružaju uvjerljive dokaze o štetnim posljedicama političke moći za ekonomski i naučni razvoj.)

Možda smo ovdje stigli do odlučne točke, do same teme ovog rada. Naime, po mom mišljenju *oba svijeta, socijalistički kao i kapitalistički, određeni su vladavinom tehnokracije.* (Pri tom je od sekundarne važnosti da li je u socijalističkim zemljama tehnokracija u fazi nastajanja; razmišljamo li u tendencijama, razlika nije bitna.)

Naše poznavanje tehnokracije je ograničeno. Dosad je bilo malo pokušaja da se tek otkriju raslojavanja, različiti posebni interesi, odnosi vlasništva, političke podjele itd., *unutar* grupe tehnokrata. Ipak još uvijek znamo dosta da bismo razlikovali tu grupu, izdvojili je od ostalih slojeva društva i identificirali njene glavne težnje.

Dakle, tehnokracija se sastoji od ljudi koji zauzimaju jake položaje u hijerarhiji ekonomskih i tehničkih odlučitelja. Na osnovu toga mislim da su hijerarhijske ljestve odlučivanja najvažniji aspekt jer one dozvoljavaju da se toj grupi priključe ljudi koji i-

maju samo daleke veze s ekonomskim životom, kao što su naučnici i vojnici, ali čiji je rad vitalan za tehnički i ekonomski razvoj. Tehnokrati imaju svoja pravila djelovanja od kojih mnoga odgovaraju Weberovom idealno-tipskom opisu birokracije. Zapravo, bilo bi teško negirati jake birokratske tendencije među tehnokratima. No ipak, tehnokrate ne možemo jednostavno smatrati birokratima jer su manje vezani za propisana pravila nego što su to birokrati u javnoj administraciji ili, drugim riječima, u državnoj mašineriji. Također, u svom društvenom ponašanju tehnokrati imaju mnoge zajedničke osobine s korporativnim grupama koje je opisao Marx; najčešće su im njihovi interesi, također njihovo obrazovanje kao i sistem vrijednosti slični i specifični. S tim u vezi valja naglasiti uvjerenje ili čak vjerovanje tehnokrata u svemoć ekonomskog i tehničkog napretka i rasta kojem oni pridaju eminentnu važnost i smatraju ga mjerom razvoja a da, međutim, ne razmatraju društvene posljedice tehničkog napretka ili ih potcjenjuju. (Taj karakterističan tok misli može se, opet, naći među ljudima čija djelatnost leži izvan ekonomskog područja tj. među vojnicima i političarima.).

Jedna je od najvažnijih sličnosti između tehnokrata na jednoj strani i birokratskih političara i vojnika na drugoj što različitim argumentima zajedno odbacuju ili negiraju učestvovanje neposrednih proizvođača u odlučivanju. Čineći to, pozivaju se na golemu specifičnost naučnog, ekonomskog i tehnološkog znanja koje zahtijeva specijalizirane, visoke studije pa tako nije svakome dostupno. Isto ima istine u tom argumentu, pogotovo kada se apstrahira od budućih odgojnih mogućnosti (no suzdržavam se od detaljne argumentacije pro et contra), osnovna pogreška tehnokratskog zaključivanja je zanemarivanje *društvenih* učinaka i posljedica. Iako ne sasvim svjesno, to zanemarivanje naglašava onaj dio tehnokracije koji namjerava *prilagoditi* društvene procese sveopćom primjenom kibernetskih metoda. Upravo spomenuta tendencija može se naći češće među tehnokratima u socijalističkim zemljama čak i kada su im povjereni visoki politički položaji.

Tehnokratski način razmišljanja zasnovan je na *racionalističkoj* ideji, koja nije odviše daleka Max Weberovom konceptu racionalnosti industrijsko-kapitalističkog društva. Bez obzira što se upravo spomenuto uvjerenje da ekonomski i tehnički procesi igraju vodeću ulogu u društvenoj dinamici i da se društveni procesi mogu planirati naučnim metodama (ako ne potpuno bar s velikom približnošću), daljnja karakteristična osobina tehnokratskog mišljenja je pripisivanje najviše vrijednosti *optimizaciji* društveno-ekonomske djelatnosti. (Ovdje upotrebljavam pojam u smislu optimizacijsko-humanizacijske dihotomije kako je razrađena kod Andrása Hegedüsa).

No, ranije spomenute tendencije tehnokracije mogu se naći u oba sistema. Ipak, pojava tehnokratskog sloja u socijalističkim zemljama stvara vrlo kompleksnu situaciju. Kao što je već spomenuto, čvrsta birokratska struktura ozbiljno je ometala tehnološki i ekonomski razvoj tih zemalja i s naglom naučnom,

tehničkom i ekonomskom ekspanzijom industrijskih kapitalističkih zemalja odnosno zemalja u razvoju koje su bile najtješnje povezane s kapitalističkim centrima, socijalistička ekonomija je ušla u period gdje se jaz između dva sistema stalno širio. U tim uvjetima priznanje da sveopća birokratska stega mora popustiti ustaljivalo se u sve širim krugovima pa je čak prodrlo i u dijelove političke elite. Najvjerojatnije, vojni su razlozi također odigrali važnu ulogu u tom procesu. Pa iako birokratski organizirana struktura dopušta koncentraciju zaliha i znanja o vojnoj tehnici, očito je da je u slučaju eventualnog sukoba među sistemima odlučujuća sveopća ekonomska moć. S izvanrednim razvojem sila razaranja, širokom upotrebom vrlo rafinirane tehnologije u ratovanju, opća ekonomska snaga zemlje čak je dobila na važnosti.

Postojao je potencijalni tehnokratski sloj u socijalističkim zemljama: međutim, on nije bio u položaju da se manifestira kao korporativna grupa, ne bi mogao iznijeti na površinu svoje posebne interese i težnje. Međutim, s prvim znakovima popuštanja birokratske stege, tehnokrati su iskoristili raspoložive prilike, čak i ako su bile neznatne.

Tako je nastala krajnje kompleksna situacija: iskustva, ideje i organizaciona znanja tehnokrata (ili menadžerskog osoblja) bila je nužno potrebna za prevladavanje ekonomske zaostalosti, dok su vladajući birokrati bili nevoljni da im predaju makar i dio svoje moći. (Očito, tu je bilo i problema koji se tiču preraspodjele viška, ali u nedostatku informacija o tome ne mogu raspravljati.) Svakako je pojava tehno-menadžerskog sloja kao moćne grupe u socijalističkim zemljama uvela promjene u ta društva pomoću i putem stvaranja novih napetosti, kontradikcija i — najvećim dijelom latentnih — konflikata između sebe i još vladajuće političko-birokratske elite. Očito, ta se situacija ne može održavati u povijesno dužem periodu jer bi mogla prouzrokovati razorne efekte.

Upravo smo svjedoci slijedećeg procesa: politička birokracija, nakon što je priznala nezaobilaznost računanja s postojanjem, nužnošću pa čak i korisnošću tehnokratsko-menadžerskog sloja, pokušava ga integrirati, apsorbirati, što bi održalo dominantne pozicije birokracije. U mnogo slučajeva to olakšava činjenica da je u elitnoj grupi došlo do izvjesne cirkulacije tako da su članovi političke birokracije ili mašinerije ugnjetavanja stavljeni na položaje u ekonomskom aparatu a to samo pojačava njihovu dvostruku lojalnost.

S druge strane možemo promatrati tendencije među tehnokratima da nametnu svoje ideje i da se oslobode kontrole političke birokracije.

Te kontroverze su od velike važnosti za budući pokret socijalističkih društava budući da bi oblici njihova rješenja mogli bitno utjecati ili čak odrediti karakter socijalističkih zemalja i njihove djelatnosti na međunarodnoj sceni. Sa svim nužnim oprezima u predviđanjima možemo zaključiti da će se za duži period utrka i/ili više ili manje skrivena borba između birokra-

cije i tehnokracije nastaviti i to bi najzad moglo dovesti do pobjede tehnokrata.

Ipak, iako s ekonomskog stajališta pobjeda tehnokratsko-menadžerskog sloja može biti napredna, ona ne može bitno unaprijediti razvoj socijalističkih društvenih odnosa jer ni tehnokrati nisu zainteresirani za predavanje moći odlučivanja neposrednim proizvođačima. Međutim, ojačani položaj tehnokratsko-menadžerske grupe zahtijeva i u stanju je da od birokrata dobije ustupke, širu decentralizaciju ekonomskog odlučivanja; to bi, s druge strane, moglo stvoriti povoljnije uvjete za proširenje participacije u procesu odlučivanja, što može inicirati daljnji demokratski razvoj. To nisu spontani procesi, oni ne slijede automatski iz ekonomskih nužnosti tako da nezaobilazno uključuju političku aktivnost naroda, iznad svega radnika. S obzirom na to znakovi samopotvrđivanja nove radničke klase (u decembru 1970. to su pokazali poljski radnici) dopuštaju zaključak o budućim tendencijama prema zahtjevu za proširenje demokratizacije.

Ove kratke i nužno fragmentarne primjedbe mogu ilustrirati kompleksnost situacije, podjelu moći koja, međutim, otvara više mogućnosti.

Uprkos tome, činjenica da nasuprot očekivanom pokretu prema decentralizaciji, porast utjecaja tehnokracije ne dopušta neposrednu participaciju naroda u procesu odlučivanja, stvara vrlo slične granice obiju svjetova — kapitalističkog i socijalističkog.

Slijedeću dilemu nalazimo u ovom obliku: kapitalistički svijet održava stalan, samorađajući ekonomski porast dok se društveni problemi gomilaju i izgledaju nerješivi unutar okvira kapitalističkog sistema kakav je sada. Na primjer, umjesto da zaustavi rastuću inflaciju, kao što je to predložio Ota Šik (njegov intervju *Newsweeku* od 18. 6. 1973.) »radnici trebaju učestvovati u profitu i u procesu odlučivanja svojim poduzećima« a drugi korak suzbijanja inflacije je »dugoročno planiranje nacionalnih prioriteta koji bi svakoj vladi dali putokaz o željenoj podjeli nacionalnog dohotka i investicijama neophodnim za održanje određenih stopa rasta«. Čak ako se ove preporuke smatraju dovoljnim (iako ja ozbiljno sumnjam da mogu zaustaviti inflacione tendencije), trebalo bi se upitati jesu li ostvarive unutar granica sadašnjeg sistema kapitalizma. Također znakovi pojačane želje za participacijom u zajedničkim poslovima, zaštiti okoline itd. itd. rastu u kapitalističkom svijetu tj. razni oblici civilnih inicijativa u mnogim zemljama koje sada ne mogu biti sve odviše efikasne ali, bar u nekim, kao npr. u Saveznoj Republici Njemačkoj, političke partije ih ne mogu potpuno ignorirati. Zajedno uzevši, svi ti indikatori pokazuju da se prevazilaženje granica kapitalističkog svijeta ne može poduzeti unutar postojeće strukture. Time ne namjeravam reći da predstoji revolucionarno svrgavanje industrijski razvijenog kapitalizma. Moja namjera je bila privući pažnju na nužnost kao i na polako ras-

tuću mogućnost strukturalne transformacije još uvijek na osnovama kapitalizma.

Kao što je moguće prosuditi, glavne granice kapitalističkog svijeta su u slijedećem:

— struktura povećane potrošnje u najrazvijenijim kapitalističkim zemljama teško se može održati a da ne uzrokuje žestoke krize u okolini i društvu;

— vanjski faktori neprestanog povećanja proizvodnje postepeno se smanjuju. Iako su velike narudžbe Sovjetskog Saveza (uvoz industrijskih proizvoda koji su neophodni za njegov industrijski rast) uspjele pomoći održavanju nivoa proizvodnje u nekim granama i nekim zemljama, ekonomski potencijal socijalističkih zemalja još duže vrijeme neće moći da postavi trgovinu Istoka i Zapada na uzajamnu osnovu, pa treba predvidjeti ograničenje državnog subvencioniranja te trgovine;

— sve veća tendencija za nezavisnošću i ekonomskim razvojem zemalja Trećeg svijeta može dovesti do situacije kada će se one — bar neke od njih — pojaviti kao takmaci; prestat će biti dobavljači sirovina, jeftine radne snage i tržište za proizvode, što će kvalitativno izmijeniti tržišnu situaciju;

— iako sve veća intervencija države u obliku subvencija, naloga, planiranja po granama i (ovisno o pojedinim zemljama) povećanja neposrednog učestvovanja u vlasništvu, karakter države, njena osnovna struktura nisu se dovoljno izmijenili. Granice ovog rada ne dozvoljavaju zasebno razmatranje problema o transformaciji države u sadašnjoj fazi kapitalizma. Ovdje sam želio samo spomenuti važnost diskusija i daljnjih istraživanja na tu temu.

Glavna ograničenja socijalističkog svijeta, u sadašnjem trenutku, jasu:

— kao što je već spomenuto, birokratska vladavina ometa ekonomski razvoj i pridonosi širenju jaza između dva sistema u ekonomskim, naučnim i tehničkim dostignućima;

— birokratska vladavina ne dopušta razvoj slobodne društvene djelatnosti naroda te subjekti politike postaju njeni čisti objekti;

— ekonomske reforme i sve veći utjecaj tehnokracije uvode oblike potrošnje koji, iako je neophodno povećanje u raspoloživim potrošačkim dobrima, vode zastrašujućim sličnostima s individualističko-sitnoburžoaskim oblicima. (U vezi s tim, na primjer, vrlo je karakterističan program automobilizacije.) Sada se povećava ekonomski jaz između različitih slojeva stanovništva i shodno tome moguće je naći izraženu tendenciju ka stabilizaciji slojevnih razlika. Ta bi kretanja mogla ugroziti već postignute promjene u školstvu, zdravstvenoj zaštiti itd., stvaranjem posebnih grupnih interesa koji se žele postaviti iznad sveopćih društvenih interesa, a budući da se oni manifestiraju kao politički faktori, vladajuća birokracija, umjesto da uklanja rascjepe i održava politički sistem, prisiljena je da ih zadovoljava. Zapravo, vladajućoj eliti *treba* ta nova sitna buržoazija koja postaje podrška sistema;

— u multi-etničkim društvima problem nacionalnosti nedovoljno je riješen. To stvara centrifugalne tendencije a posljedice toga su nepredvidive;

— birokratska politička sila oštro ograničava individualne slobode ličnosti čak iako se shvati da te slobode nisu nužno iste u kapitalističkim i socijalističkim društvima, postoje neke osnovne slobode te pomanjkanje njihovog zadovoljavanja lišava socijalističke sisteme njihove atraktivne snage;

— birokratska moć ne dopušta slobodnu političku i teoretsku raspravu o nedostacima socijalističkog svijeta. Jednostrano predstavljanje svjetskih zbivanja, diskusije o raznim oblicima socijalističkog razvitka (što se možda najbolje prikazuje primjerom tretiranja kineskog puta transformacije društva, čime ne želim reći da bi nekritičko prihvaćanje kineskih argumenata i/ili puta bilo poželjno, već da je potpuno odsustvo objektivnih analiza lišilo sovjetske i istočnoevropske argumente njihove pouzdanosti), potpuno apologetsko ponašanje prema socijalističkom sistemu stvara teoretsku pauperizaciju koja isključuje stvaralački razvoj teorije i društvenih odnosa. Zapravo, krajnje teorijsko siromaštvo stila teorijskog izraza o vlastitim i svjetskim stanjima ne samo da sprečava poželjni napredak, već također stvara opću kulturnu opasnost: naime, da će objektivni uvjeti koji postoje za stvaralački razvoj marksizma u socijalističkim zemljama biti subjektivno iskrivljeni i upotrebljeni u apologetske svrhe. Potiskivanje u osnovi socijalističkog ali prema vladajućoj birokraciji kritičkog teorijskog nastojanja (što pokazuju okrutno razbijanje takozvanih disidenata u Sovjetskom Savezu ili eliminacija kritičkih čehoslovačkih intelektualaca ili pokušaj teorijske i političke eliminacije Lukácseve škole u Mađarskoj) sprečava marksizam, bar u njegovoj zvaničnoj varijanti, da bude adekvatni teorijski izraz stvarnosti.

Nikako ne bih htio svesti *zla* i granice socijalističkog svijeta na birokratsku političku moć, ali namjerno sam stavio taj faktor u prvi plan jer njegova opresiona politika onemogućuje svaki pokušaj slobodne političke i intelektualne djelatnosti koja je jedina garancija za daljnji razvoj socijalizma — realne i jedine alternative kapitalizmu.

Tako su granice i mogućnosti dvaju svjetova donekle zajedničke. Prevazilaženje granica kapitalističkog svijeta bilo bi moguće jedino kad bi se stvorili uvjeti za oslobođenje radnika tj. za stvaranje slobodnih i razvijenih socijalističkih društava.

Preveo Gvozden Flego

O GRAĐANSKOM KOZMOSU

FRAGMENTI O OSLOBOĐENJU

Božidar Debenjak

Ljubljana

Da je upravo ovogodišnje, jubilarno zasjedanje ove škole posvećeno temi »građanski svijet«, sigurno nije slučaj: pojmu »građanski svijet« pripada u marksizmu centralno značenje. Ta radi se o predmetu marksističke kritike, o objektu, koji ona neće (ili bar neće samo) interpretirati, nego ga hoće uništiti. »Teoretsko i praktičko uništenje« građanskog svijeta jest dakle glavna stvar marksizma; ovo »uništenje« stvara samo sobom novo, postgrađansko komunističko društvo.

No upravo uslijed ovog centralnog značenja odražava sintagma »građanski svijet« i oscilacije marksističke teorije; to je sigurni indikator njenog razvoja. Općenito moglo bi se reći: što se dešavalo marksizmu u cjelini, to se taložilo i u sintagmi »građansko društvo«. kao prvo, sumnjalo se, da postoji jedan građanski i jedan negrađanski *svijet*. Za revizioniste je svakako bilo izvan sumnje, da u društvu nema nikakvih »skokova«, nego samo postepenih evolucija, male promjene, nikakvi skokovi novi kvaliteti. Za njih je doduše postojalo jedno Više i Bolje, ali sigurno nikakvo Drugačije. Svijet je bio jedan, jednako neutralan za fiziku kao i za ekonomiju: on je bio tu kao predmet »znanosti«. Svijet naprosto, nikakav »građanski« i nikakav »proleterski«. Izraz »građanski svijet« bio je dopušten samo u sasvim figurativnom smislu: kao »ukupnost građanstva«. Ni ortodoksija nije trebala taj izraz. Ona ga je jednostavno prešutila ili ga je interpretacijom otklonila — poznatom kautskyjevskom manirom, da se sve neugodno interpretativno obezvrijedi i obezoštri kao »figurativni način izražavanja«. Niti Kautsky niti Plehanov niti Mehring nije mogao o tome izrazu vidjeti nešto drugo nego li

puku metaforu.[1] I za njih je, naime, doduše postojalo građansko društvo, jedan građanski društveni poredak, građanski moral itd., itd., ali jedva da je postojao neki građanski *poredak svijeta?*, građanski *kozmos*.

Ortodoksija je bila sasvim sposobna, da stupi u borbu protiv nepravednosti, protiv lažnog građanskog morala, protiv licemjerja; ona je bila u stanju, žigosati prisvajanje viška vrijednosti, zahtijevati socijalističke mjere, organizirati radničku klasu itd. Ali ona je ujedno zatajila u temeljnim teorijskim pitanjima i u *proleterskoj* politici. Ortodoksni centristi bili su dakle takoreći unaprijed određeni za svoju kasniju povijesnu ulogu: niti teorijski niti praktički nisu oni mogli *izbiti* iz građanske pozicije. Sigurno da je to u historijskom osvrtu lako reći — pa ipak to ostaje istinito. I čini se: upravo nesposobnost teorijskog uvida u cjelovitost građanskog svijeta učinila je i praktički proboj iz građanske politike nevjerojatnim. Socijaldemokracija ondašnjeg vremena bila je — baš kao prokleta i napr. u Njemačkoj protjerana iz javne službe — ipak integrirana u građanski svjetski sklop. Ona je doduše stavljala u pitanje svakodnevnu praksu i opunomoćenje građanstva da prisvaja višak vrijednosti, te je zahtijevala načelne socijalne promjene; ali ona nipošto nije stavila u pitanje građanski svjetski poredak; malo prezaoštreno moglo bi se reći: socijaldemokracija je htjela građanski svijet bez građanstva.

Veliki poraz socijaldemokracije u Prvom svjetskom ratu bio je taj koji je i ovdje omogućio obnovu revolucionarne stvari Marxa i Engelsa. Historijski poraz građanstva, čija je prva perio-

---

1) Kako su različito Engels i Mehring vrednovali taj iznos, najbolje se vidi iz njihove korespondencije. Kada je Mehring htio verificirati tezu Luja Brentana, da su pristaše historijske pravne škole imali velike zasluge pri nastajanju historijskog materijalizma, obratio se on Engelsu. Ovaj u pismu od 28. IX 1892. razjašnjava svoj odnos spram shvaćanja Lavergne-Peguilhensa koji su u toj svezi imenom spomenuti. Lavregne-Peguilhens ova teorija — tako Engels — jest jedan od pokušaja da se društvo visokog srednjeg vijeka restaurira kao pravedno društvo naprosto: kada bi to historijski uspjelo, »tada bi najbolji od svjetova i najljepša od teorija povijesti bili ravnomjerno realizirani, a Lavregne-Peguilhensova generalizacija bila bi ponovno reducirana na svoj istinski sadržaj: da fundamentalno društvo rađa feudalni državni poredak.« (MEW 38, 482). Nekoliko mjeseci kasnije molio je Mehring za dopuštenje da publicira pismo u svojem **Historijskom materijalizmu.** Engels je 11. aprila dao svoj pristanak, ali je želio dvije izmjene u citiranom stavu: jednu malo stilističko premještanje i jednu, u našoj svezi vrlo važnu promjenu: »da feudalno društvo rađa feudalni poredak svijeta«. »Pratekst« se Engelsu činio »ipak suviše nemaran«. Karakteristično je, da Mehring ovoj želji **nije** izašao ususret (usp. MEW 39, 64 i Mehring, Ges. Schr. Bd. 13, Berlin 1961. str. 309). Što je u ovome sklopu Engels našao kao naročito važno — da naime nije samo državna tvorevina, nego je cijeli **poredak svijeta,** cijeli **kozmos** bio isto tako feudalan kao i samo društvo — to je za Mehringa bila malenkost, kojoj nije trebalo pokloniti nikakovu naročitu pažnju. A Mehring je sigurno bio jedan od najboljih teoretičara II internacionale.

da time došla kraju, stavio je i svijet građanstva u pitanje. Odjednom je opet postalo jasno, da je, kako je Lukács pisao, i »priroda historijska kategorija«, da se dakle građanski svijet ne sastoji samo iz društvenog poretka, politike i morala, nego da se tu radi o cjelini, o cjelini, u kojoj i »putanja zvijezde« leži u građanskom svjetskom sklopu — da si je dakle građanstvo (isto tako kao i već prije njega feudalizam) stvorilo vlastiti svijet, svijet kao cjelinu, kao ono sveobuhvatno. Ono si je stvorilo, ukratko, svoj vlastiti »građanski kozmos« (Marx).

Građanski svijet bio je dakle ponovno — nadovezujući na Marxa i Engelsa — prepoznat kao cjelina; nije više bilo dovoljno, protiv konzervativizma boriti se za darvinizam ili se protiv darvinizma zagrijavati za neolamarckizam ili slično; građanstvo je samo sebe legitimiralo iz »prirodnog poretka«, i trebalo je, izmaknuti mu tu »prirodnu podlogu« ispod nogu. U tom smislu nije postojao samo građanski moral u građanskom društvenom poretku; ni »vječna« umjetnost nije više postojala a isto tako ni »vječna« »istinska priroda čovjeka«, s kojom je trebalo uskladiti ljudski život. Nije opstojala nikakva »vječna« psiha, nikakav »vječni« mikrokozam, nikakvo »vječno« seksualno odnošenje itd., itd. Stabilni svjetski poredak, koji je kroz sve promjene garantirao stabilnost građanskog svijeta, bio je time teorijski slomljen. Iz toga je trebalo izvući konzerkvencije i teorijski izgraditi jedan novi svjetski poredak: prirodnu podlogu proleterske svjetske revolucije. Proleterska svjetska revolucija bila je u zametku shvaćena kao revolucija svijeta: kao revolucija koja isto tako obuhvaća cijelu planetu kao što i prevraća cijeli građanski kozmos (mikro i makrokozmos). Kao revolucija koja ne stvara samo jednu novu formu društva, nego svjesno i jednu novu znanost, inclusive prirodnu znanost, psihologiju, znanost umjetnosti, a i jednu novu umjetnost. Revolucija koja prevraća i svakodnevni način života te izaziva i u socijalnoj ćeliji svakodnevnog života — u familiji — temeljne promjene. Programatski stavovi *Komunističkog manifesta* postali su time dnevnim zadatkom.

Građanski se svijet, kao što je poznato, razmjerno brzo ponovno stabilizirao; doduše ne bez velikih gubitaka, pod cijenu fašizacije, ali ipak. Kroz svijet je povučena granica: ovdje građanski svijet, tamo negrađanski, socijalistički svijet. Ali time je bilo i novozadobiveno postavljanje pitanja unakaženo: što je »građansko« a što »negrađansko«, bilo je »teritorijalizirano« (Bloch), pripisano jednom političkom »lageru«, a o tome se nije više odlučivalo prema stvari. Tako su sve restauralivne tendencije na jednoj strani stilizirane do »zapravo socijalističkih«, a inovacije s onu stranu političke granice proklinjane su kao »građanske«, tako npr. psihoanaliza, teorija relativnosti, genetika, kibernetika — a da se o povlačenju granica u filozofiji uopće i ne govori. To je dosada bilo bogato analizirano, i na kritici takvih falsifikata formiraju se suvremene struje obnove u marksizmu. No kada je staljinistički sklop nazora na svijet

naglo propao, kada su prije kao idealističke proklinjane prirodoznanstvene discipline bile bez protivljenja preuzete i kada su samo u društvenim znanostima tu i tamo ostale barijere, tada je bilo općenito gotovo i s »građanskom znanošću« uopće. To je bio kraj lažne konfrontacije između »građanskog« i »socijalističkog«. Time su i granice u filozofiji relativirane te i u društvenim znanostima dolaze sve više do riječi elementi nekadašnje »građanske« znanosti.

No time postaje zadatkom za marksističku teoriju, reflektirati i o tome pomicanju. Zadatak marksističke teorije prirodno nije, kako je u prvo vrijeme antistaljinističke borbe privremeno izgledalo, stopiti građansku znanost s marksizmom; naprotiv njena je zadaća, povući razlikovanje *in re*, elemente građanskog shvaćanja svijeta i vrednovanja prepoznati kao takve, slijediti ih u njihovu razvoju i u njihovoj uzajamnoj povezanosti sve do u društveni i svjetski poredak i postaviti im tendencijski proleterske alternative.

»Građanski kozmos« u cjelini stoji dakle ponovno pred marksističkom teorijom: planetarno opstojeći građanski privredni poredak sa svojim svjetskim tržištem i sa još uvijek prevladavajućim tržišnim odnosima u cijelome svijetu — a i dijelovi što iz toga revolucionarno izbijaju stoje još uvijek pod vladavinom kapitalističke *heimarmene* (Engels)[2], jedva regulirane (a i tu regulirane u smislu održavanja vladavine kapitala) »ekonomske sudbine«. Ova se vladavina održava na svim područjima znanja — kako u ekonomiji tako i u znanostima o »vođenju čovjeka«, u teorijama prilagođavanja kao i u biologijskim obrazloženjima vladavine. »Vječna« priroda (ma kako ona i bila »promjenljiva«) nalazi se za »objektivnu znanost« unaprijed u skladu s kapitalističkim nastojanjima; proizvodnja građanske forme društva bila je dakako oduvijek imanentna svrha prirode. Ne bogom htjeti, nego »prirodni« poredak svijeta bio je dakako oduvijek taj, koji je težio vladavini buržoazije.

No upravo zato može kapitalizam svladati i integrirati svaku obnovu koja se nadaje kao »prirodna«. Oko svakog se novog impulsa tako dugo teorijski i praktički petlja, dok on ne postane dovoljno »prirodan«, da bi se prihvatio. (I baš je zato za kapitalizam to tako bezazlen poduhvat, ako se unutar njega izgrađuju neke »alternativne ćelije«.) Tako je bilo s novom »velikom familijom«, koja je htjela prakticirati solidarnost, no koja je na više mjesta završila vrlo prozaično u jednoj zajednici vladavine

---

2) »Stari svijet stajao je pod vladavinom fatuma, heimarmene, neotklonjive tajne sudbine. . . neshvatljiva Svesila, koja je poništavala svo ljudsko htijenje i nastojanje, svo ljudsko činjenje vodila sasvim drugim rezultatima nego što su oni oko kojih se nastojalo. . . koju se nakon toga nazvalo providnošću, Božjom voljom itd. . . . Sudbina, providnost — to znamo sada — jesu privredni uvjeti pod kojima se proizvodi i razmjenjuje a ovi se danas sabiru u **svjetskom tržištu.**« Engels, Die amerikanische Präsidentenwahl, MEW, 334.

i konzuma, ali dosada nikada nije mogla ugroziti građansku malu porodicu. Pri tome je njena izlazišna ideja naskroz racionalna —ipak odnosi, ti nisu takovi: vladajući odnosi, koji nalaze puta i u takav rezervat, jesu građanski. Iako se dakle mala familija nalazi u dubokoj krizi i ponekad poput more tišti individuue, unutar građanskog poretka nema nikakvog trajnog izlaza. I u rezervatu čovjeka susreću ista osnovna pravila. Solidarnost je tu moguća samo u njenoj negativnoj formi a nipošto kao nova forma života. Kada to jednom odvede do smanjivanja takvog pokreta, ostatak se integrira s obrazloženjem, da nije »vječna vjernost«. nego da je vječni skok u stranu »prirodan« i »normalan«; prije slavljena »vjernost« postaje toleriranim posebnim ponašanjem. Tako je bilo i sa svim tim »novim načinima života«: hipiji, underground. Čak i »subkultura droga« bila je prihvaćena kao rezervat za »životno nesposobne« i one koji stoje po strani, u tišini usporedena sa zonom umiranja na rubu ptičjih naselja, kao »doduše žalosno, ali ipak nepromjenjivo tako«.

Teorija stoji dakle nasuprot trulećem kasnograđanskom svijetu: nasuprot kolosu kao cjelini. Ona ga dandanas može gotovo samo prepoznati i ona ga je dovoljno spoznala. Snage od kojih će on umrijeti još su upojedinjene i raspršene. Momentana zadaća teorije sastoji se u dovršenju njene slike: dok zbiljnost ostaje takova, teorija jedva da može dospjeti do načelno novih spoznaja. Teorija se mora istom ozbiljiti. No iz toga proizlazi novi položaj, u kojem se teorija izlaže opasnosti, da u svom nastojanju oko novih spoznaja bude svladana onim prividno-novim i time se izrodi u puku prividnu tvorbu. U fantom, u strašilo za ptice u rezervatu za takozvane »mislioce«.

Borba teorije protiv njenog objekta — građanskog svijeta — ne može za dulji rok napredovati »samo-teorijski« (Marx). Potrebno je njeno ozbiljenje. I ja se čvrsto nadam, da mi njemu idemo ususret.

Preveo B. D.

DA LI JE GRAĐANSKO DRUŠTVO NAŠA SUDBINA

Aleksa Buha

Sarajevo

Bit modernog građanskog društva izriče onaj princip koji je princip novog vijeka. On se, slijedeći Hegela — a Hegel je uz Marxa najdublje promislio građansko društvo sa stanovišta koje nas ovdje interesuje: sa stanovišta mogućnosti ljudske emancipacije — može u prvom približavanju odrediti kao »Pravo *posebnosti* subjekta da se pokaže zadovoljeniji ili, što je isto, *pravo subjektivne slobode*. . . «, kako stoji u § 24. Filozofije prava[1] ili kao »beskonačno pravo subjektovo da on u svojoj djelatnosti i radu sebe samoga nalazi zadovoljenoga« — kako Hegel još decidiranije kaže u Filozofiji istorije.[2]

U daljem određivanju treba uzeti u obzir njegova tri momenta, onako kako ih je Hegel opisao u već pomenutoj Filozofiji prava. Prvo i izgleda odlučno, to je sistem potreba preko koga pojedinac ulazi u građansko društvo, u proizvodnju materijalnog života: u proizvodnju u užem smislu, u raspodjelu i u potrošnju, — u sistem opšte zavisnosti. Nadalje, to je pravosuđe koje štiti privatno vlasništvo, onaj elemenat u kome se, po Hegelu, realizuje, bar u prvim koracima, već pomenuta sloboda subjekta. Konačno, to je policija i korporacije, koje brinu »oko posebnog interesa kao *zajedničkog*«, — i ovdje se krug zatvara.[3]

Nisu potrebni veliki argumenti da bi se uvidjelo da ova globalna slika novovjekovnog građanskog društva jeste, mutatis mutandis, i slika savremenog društva, konkretnije onih društava koja imamo na umu kad govorimo o građanskom društvu:

---

1) Filozofija prava, na koju se pretežno oslanja ovo izvođenje, biće citirana prema prevodu Danka Grlića. Upor. G.W.F. Hegel: Osnovne crte filozofije prava, Veselin Masleša, Sarajevo, 1964.

2) Upor. Hegel: Filozofija povijesti, Naprijed, Zagreb 1966. str. 28.

3) Ovdje nije potrebno ulaziti u razlike između građanina i buržuja budući da atributi prvog izrastaju na atributima drugog. Razlike su za načelno razmatranje, kakvo je ovo, sporadične prirode.

dakle evropskih i evropejiziranih društava. Njoj samo treba dodati onaj momenat, zapravo još ga izričitije ponoviti, u kom to društvo, kao neprikosnovenom okviru, postiže svoju mjeru i istinu. Riječ je o državi kao »zbilji običajonosne ideje«, realizovanog prava subjekta na slobodu koje tek ovdje dospijeva do bijelog usijanja — kako danas ponavljaju svi savremeni državnici neuporedivo žešće od Hegela. Uprkos tome, lako uviđamo da na ovom tlu — na tlu građanskog društva i države — ni danas kao ni prije 150 godina ne caruju manje aporije, protivrječnosti i antinomije na način kako ih je sagledao Hegel i poslije njega, i zahvaljujući njemu, Marx; prvi baš u knjizi koja slovi kao najveće zatvaranje očiju pred njima i kao definitivan pakt sa reakcijom, drugi, u opoziciji prema prvome sve dokazujući da ovaj nema pravo, a istovremeno sve više i sam priznajući da aporije, protivrječnosti i antinomije našeg života nisu stvar koja se jednom zauvijek može iz njega odstraniti. Dovoljno je za početak prisjetiti se samo završenih radova trećeg toma Kapitala.

Tako prisustvujemo veoma čudnom paradoksu kod Hegela. Naspram više nego pozitivne slike građanskog društva, naspram realizovane slobode u pravnim zakonima što po svojoj savršenosti i djelotvornosti ima da nadmaše prirodne zakone, budući da su slobodno djelo čovjekovog uma: on ih je izglasao, on im se dobrovoljno pokorava, — naspram te veoma svijetle slike, u njenoj sjenci prebiva više nego tamna i više nego negativna slika istog tog društva i države. Jer, primjena prava ne samo da se odvija uz pomoć moralnih, pravnih, političkih etc. institucije nego ona svoje ishodište i kao svoj rezultat ima razdvojenost, nejednakost, eksploataciju, bijedu, siromaštvo, neslobodu etc. Svi oni nisu epifenomen te primjene već uslov i način na koji se građansko društvo reprodukuje, kako je to pokazao Adorno u svojim studijama o Hegelu.

Koja vizija svijeta i života i koja metoda stoji onda u osnovi misli koja bi htjela da spoji i pomiri ono što ostaje antinomija ne samo za razum — koga Hegel zbog nemoći da jedinstvo misli u razlikama optužuje da ostaje kod apstraktnog identiteta, — nego i za um ukoliko neće da iznevjeri samog sebe i da, kao u Hegelovoj filozofiji, pribjegne samom sebi kao najvećoj i pravoj zbilji? Šta je um ponukalo da se odrekne svoje najveće ambicije da pokaže i uspostavi umnost svijeta?

Toj viziji svijeta i života stoji u osnovi kategorija negativiteta, zapravo evropska interpretacija njene biti kao iskonski pozitivne, interpretacija koju nalazimo u Bibliji, u Marxa (čovjek je morao biti degradiran na proletera da bi poduzeo put u komunizam), u Hegela (bitak i ništa su isto) etc. Metoda kojom se poima i izlaže ta vizija je naravno dijalektička i ona je njena slika i prilika. U Hegela to nije bilo kakva dijalektika, nego takva struktura zbivanja, takav pokretački princip pojma koji ne samo da razrješava nego i proizvodi nova osposobljivanja, bilo da je riječ o predmetu ili pak o postavci; on je zove višom dijalektikom. »Viša je dijalektika pojma da se određenje ne pro-

izvede i shvati prosto kao granica i suprotnost nego da se iz njega proizvede i shvati *pozitivni* sadržaj i rezultat, po čemu je ona jedino *razvoj* i imanentno napredovanje. Ta dijalektika, onda, nije spoljašnji čin subjektivnog mišljenja, nego *vlastita duša* sadržaja, koja organski tjera svoje grane i plodove«. (Isto § 31.).[4]

Namjerno je Hegel ovdje nadugo citiran kako bi se predupredilo shvatanje (negativnih) određenja građanskog društva kao njegovih faktičkih granica (»prosto kao granica i suprotnosti«), jer na ovim negativnim određenjima se i zasnivaju predviđanja i zahtjevi za njegovim krajem. Time je ujedno anticipiran i rezultat našeg izvođenja: građansko društvo nema svojih imanentnih granica koje bi dovele do faktičnog kraja njegovog trajanja, pošto je sposobno, po svom ustrojstvu, da iz same granice, iz same suprotnosti proizvode i pozitivan sadržaj, i dakle ono u ime čega se i traži njegov kraj. Ono zaskače sve akcije ljudi, okrenute protiv njega, nudeći im iz svojih njedara ono radi čega su bili podigli ruku na njega. Ova igra skrivalice potrajaće toliko dugo dok budu trajali sadašnji motivi i način našeg života, prije svega privrednog života, koji je ipak predominantan njegov oblik. A oni su i na Istoku i na Zapadu isti ili su razlike u svakom slučaju takve da se u načelnoj analizi mogu staviti u zagrade. Pokazuje se, dolaskom socijalizma neuporedivo plastičnije, da građanski način proizvodnje života nije vezan uz građansku (kapitalističku) klasu. On kao zbivanje čiji je conditio sine qua non razdvojenost, nejednakost, bijeda, i neslobода etc., čiji je spiritus movens materijalni interes, traje i nakon nestanka kapitalističke klase. Naša predviđanja mimo onog do čega dopire naše iskustvo bila bi stvar nagađanja, te dakle neozbiljna rabota.

Pogledajmo sada malo podrobnije Hegelovu sliku građanskog društva te u *direktnoj* vezi s njom (i tamo gdje se ona tekstualno ne može lako posvjedočiti) Marxovu viziju socijalističkog društva u čijoj definiciji su preuzeti, a mi znamo da oni i faktički postoje, sva tri momenta građanskog društva. Neka njihova svojstva su naravno modifikovana, dodata su naravno i neka nova, ali se prvobitni original lako raspoznaje. Ta slika

---

4) Sve bi ipak bilo jednostavnije kad jednom postignuto pozitivnò ne bi sa svoje strane bilo ponovo uvlačeno u višu dijalektiku pojma. Jednom doveden do pozitivnosti, neki proces-kretanje, neka stvar, pogotovu ljudska stvar već se sutradan preobraća u svoju suprotnost. Goethe bi rekao: jučerašnje dobročinstvo postaje muka današnjice. Ova se strana dijalektike gotovo redovno zanemaruje, mada tegoba i tragičnost ljudskog života dobrim dijelom vuku korijen iz nemogućnosti da se duže i do kraja optira za bilo koju soluciju. Ne postoji nikad potpuna i jednoznačna izvjesnost naših čina u svijetu. Umijeće života i posebno umijeće politike sastoji se upravo u tom da se na vrijeme raspozna pozitivno u negativnom i negativno u pozitivnom i da im se kaže da ili ne. Čini se da je Marx imao na umu ovu strukturu zbivanja kad je specifično obilježje socijalističke revolucije viido u samokritici. Neka ova problematika ovog puta bude samo naznačena.

vrvi od aporija, protivrječnosti i antinomija, — konstatacija koja inače vrijedi za cjelokupno područje objektivnog duha. Ovdje, na tlu građanskog društva, one se slijevaju kako iz područja prirodnog prava i moraliteta tako i iz porodice i države. I one se i na nivou ove posljednje instance, na nivou države — kamo opet otječu — razrješavaju i prevladavaju, čak i unutar Hegelovog koncepta, samo do izvjesne mjere pa bi se Hegelovoj dijalektici države moglo predbaciti ono što on predbacuje Platonovoj dijalektici: da ostaje apstraktno negativna, ili pak ono što predbacuje dijalektici grčkih skeptika: da ostaje u znaku protivrječnosti. Njegova je dijalektika, uza sve to, i ono što predbacuje modernom poimanju dijalektike polovično približavanje istini. Izgleda da su to i jedino prava određenja dijalektike.

Protivrječnosti, prividne ili stvarne, i antinomije iskrsavaju već u prvim koracima u pohodu subjekta na pravo na slobodu. Koncipirajući čovjeka prevashodno kao duhovno biće, tj. kao subjektivitet koji svoju zbilju proizvodi iz sebe samoga kao svoju »drugu prirodu« — jer samo takav subjekt može imati slobodu kao svoju supstanciju, slobodnu volju kao ishodište prava — Hegel naravno najprije opisuje »drugu prirodu«. Put vodi preko opisa »prve prirode«. On je ovu, svu sazdanu od prirodne neposredne određenosti, svu zapalu u partikularitet nagona, strasti, mnijenja, požude, osjećaja etc., svu dakle utonulu u slučajnost, interpretirao tako što ju je predstavio, kao ipak natopljenu umom.[5] Ovo shvatanje dolazi osobito dobro do riječi u Filozofiji prava, u interprtaciji nagona kao »umnog sistema voljnih određenja«, i čak kao izvorišta i garancije umnosti: iskonska snaga nagona stoji u osnovi umnosti i to kao nagon za moralitetom, za vlasništvom, pravom, za spolnom ljubavi, čak za državom — nedostaje samo nagon za građanskim društvom, ako on nije taj koji ih sve utemeljuje. Nedovoljno je isticana ova Hegelova antropološka misao koja hoće da pokaže kako sama priroda kroz čovjeka progovara jezikom istorije i obrnuto. Posebno je to vidljivo na liku koji nagoni poprimaju u ovom kontekstu: kao dužnosti. Ali put privođenja nagona općenitosti, jezik istorije, nije dat na bogomdan način. To je put obrazovanja, koje ne samo da je »težak rad« (otuda, veli Hegel, nenaklonost prema njemu), nego je ono, jedanput već stečeno, nestabilan i nepouzdan elemenat, nesigurna skrama izvjesnosti na vulkanu sirovosti, varvarstva, neposrednosti, požude, taštine, proizvoljnosti, mnijenja etc. Sloboda subjekta doživljava u ovoj tački jednu od prvih havarija, od kojih se nikada neće moći osloboditi.

Drugu havariju doživljava tik pored ove. Naime, kad se bit čovjeka odredi kao duh koji svoj predmet, sadržaj i svrhu ima u sebi, onda ih samosvijest mora pokazati i kao nešto op-

5) Upor. Hegel: Filozofija povijesti, str. 14.

šte. Ona to može samo kao mišljenje koje »u volji postiže svoj cilj«. I nakon što je sebe, preko volje, inaugurisala kao bit i time odvojila od slučajnog i neistinitog, samosvijest, slobodna umna volja može sebe uzeti kao princip (apstraktnog) prava, moraliteta i običajnosti. Ona to može biti ako nije samo po sebi nego i za sebe. I ona do ovog stanja prevaljuje dugačak put: drugobitak (apstraktno pravo), povratak u sebe (moralitet) i konačno jedinstvo i prava istina ovih dvaju momenata (običajnost). Do »jedinstva i istine« stiže se veoma mukotrpno, a povrh toga, i to je odlučujuće, u samom području običajnosti obitava se po cijenu razdvajanja: porodicu i građansko društvo također razdiru suprotnosti i izgleda da je tek u državi samosvijest — kao posebna volja čija se sloboda sastoji u tome da je postala opšta objektivna volja i obrnuto da su zakoni države postali njeni zakoni — našla svoj mir. Evo redova u kojima Hegel govori o tom jedinstvu: »Princip modernih država ima tu nečuvenu snagu i dubinu da daje da se princip subjektiviteta dovrši do *samostalnog ekstrema* osobne posebnosti, a istovremeno može ga *vratiti u supstancijalno jedinstvo* i da tako u njemu održi sâmo to jedinstvo«. (§ 260.). Nečuvena snaga nije se, međutim, češće oglašavala u činima modernih država. I za Hegela samog ova je tvrdnja samo neophodan predah prije no što i mislima o državi počnu krstariti uvidi o nejedinstvu i pocijepanosti svijeta i života — iste one misli kojima se govori o građanskom društvu, a koje bi ovdje po prirodi stvari imale da iščeznu. Na kraju knjige to se i otvoreno objelodanjuje, jer se država, ne mogavši izdržati u sebi suprotnosti, razriješava u svjetsku istoriju. To je triumf građanskog društva vis à vis države, presuda njegova nad njom, u kojoj se izriče da ni država ne može biti bitno drugačija od onog što drži na okupu. On je najavljen već na početku Filozofije prava, u Predgovoru koji je, kao svaki dobar predgovor, ujedno i pogovor: Hegel unaprijed pogovara samom sebi za sve ono što će poslije toga doći, tvrdeći da je mir sa zbiljom koji pribavlja spoznaja topliji od mira koji je moguće postići na području objektivnog (praktičnog) duha — na području građanskog društva i države, prije svega. Duh ne može naći konačno utočište i zavičaj na području koje je ipak neduhovno, neduhovno bar u apsolutnom smislu; takvo utočište može biti jedino područje apsolutnog duha.

Ali tragedija duha (čovjeka) ne proistječe samo iz nužde opredmećivanja. Ona se začinje u njemu samom. »Duh ima svoju zbiljnost samo po tome što sebe u sebi samome razdvaja . . .« kaže Hegel u onom dijelu svojih izvođenja u kom je opis tog razdvajanja već odmakao. (Isto, § 187). Izlaganje razdvajanja kao imanentnog principa duha počinje naime na području apstraktnog prava. Tu sloboda subjektiviteta, slobodna volja, čovjek kao duh doživljava novu havariju kojoj se čovjek, sudeći po našem iskustvu, nikad neće moći odrvati, što ne znači da se njene posljedice ne mogu ublažavati. Riječ je o funkciji prava privatnog vlasništva unutar slobode subjekta. U njemu se ona takoreći

materijalizira i u ovoj sferi je sloboda duha proporcionalna veličini vlasništva. I tu je početak gotovo začaranog kruga. Jer to pravo slobodne volje realizuje se s jedne strane kao nepravo, s druge strane u njemu je početak novovjekovne metafizike svemoći subjektiviteta koja se pokazuje ne samo kao individualna nego i kao kolektivna nemoć ljudi spram te moći. U pravu slobodne volje da sebe »stavi u stvari«, u činjenici da najprije u vlasništvu bivam sebi predmetan i bivam zbiljska slobodna volja sadržana je nužnost razdvajanja koje onda najčešće izlazi na negaciju slobode. Jer, ako se vlasništvo pokazuje kao prvo prostranstvo slobode, ako je stanovište vlasništva »bitna svrha za sebe«, onda je sloboda već ovdje neslobodna. Tlo posjeda-vlasništva je tlo nejednakosti, budući da je razdioba posjeda koju Hegel zatiče u građanskom društvu — i prihvata kao prirodnu, slobodnu, umnu etc. — nejednaka. Nikako ne može biti samo po sebi razumljivo da se slučajnost vremenski prvog zaposjedanja uzme kao uman princip razdiobe i gotovo je nepojmljivo kako je mislilac Hegelova formata mogao da ovako životno relevantnu sferu prepusti na milost i nemilost slučajnosti, fizičke snage, nasilja, ubistva, lukavosti, dovitljivosti, mada su njegova objašnjenja ne bez ubjedljivosti, ako se ostane na stanovištu apsolutne slobode: zaposjesti se može samo ono što još nema vlasnika, u protivnom se udara na slobodu drugoga. Ni drugi Hegelov argument, da je u ovoj razdiobi riječ naprosto o prirodnoj stvari te da stoga ne može biti govora o pravednosti ili nepravednosti, jer priroda kao neslobodna stoji izvan razlikovanja pravednog i nepravednog, nije nikako bez osnova. Štaviše, u njemu je na još dublji način pokazana antinomičnost ljudske situacije, što će se osobito moći vidjeti kad budemo govorili o tzv. subjektivnom obliku vlasništva. A s vlasništvom, bilo da je u pitanju njegov tzv. objektivni oblik (zemljište i kapital), bilo pak da je u pitanju njegov tzv. subjektivni oblik (radna snaga) jest tako zato što u njegovu »funkcionisanju«, po vječnom zakonu ljudskog bitisanja, dolazi do inverzije u kojoj bitne svrhe za sebe postaju uslov opstanka, sredstvo egzistencije, vlastita suprotnost. Tu inverziju nameću čudnovata logika života po kojoj su potrebe ipak ono prvotno.

Istini za volju, treba istaći da Hegel također traži da svi ljudi imaju ono čime bi podmirili potrebe, ali ni nakon diferenciranja sredstava za zadovoljenje potreba i vlasništva kao »bitne svrhe za sebe« nije apsolviran problem: kako sve volje mogu biti slobodne, ako nemaju vlasništva kao jednog od relevantnih oblika postojanja. U čuvenim paragrafima o građanskom društvu on je sam pokazao da neimanje objektivnog oblika vlasništva može preći u nedostatak sredstava za život: u izobilje na jednoj strani i siromaštvo i bijedu na drugoj strani. Koliko je taj problem i u njegovim očima ne samo antinomičan nego i drastičan, pokazuje to da Hegel, uz apel na sveopšte pripreme, uvodi, u cilju njegovog ublažavanja, opet moralitet, dakle ono stanovište koje je već bilo apsolvirano kao stanovište izolovane

individue, te stoga kao stanovište koje je nedovoljno i nedostojno građanina. (§§ 242 i 267.).

Milosrđe, međutim, ostaje to što jeste, slučajna i pojedinačna pomoć. I mada može postati moralna dužnost i uronjeno u korporaciju, neutralizovati oporu aromu milostinje, ono s jedne strane znači povredu onoga koji ga prima u njegovom ljudskom dostojanstvu, s druge strane ono znači direktan atak na princip građanskog društva po kome čovjek može biti njegov punopravan član samo ukoliko je radni čovjek.

Na ovoj tački građansko društvo dolazi u situaciju, koju na prvi pogled ne može razriješiti nikakva unutarnja dijalektika, jer čudna dijalektika njegova dovodi porast siromaštva u direktnu vezu sa mogućnošću koncentracije bogatstva u malo ruku. U daljnjem svom djelovanju ona dovodi do gotovo perverzne situacije: ukidanje siromaštva bilo povećanjem nameta na bogate, bilo otvaranjem javnih radova za siromašne ne može poći za rukom. U prvom slučaju bi jedan dio društva bez rada dolazio do sredstava za život, što bi protivrječilo časti i dostojanstvu građana, koji su to, da ponovimo, time što su radnici, u drugom slučaju bi došlo do hiperprodukcije (Marx) koja bi značila samo višu krizu jer se zlo i sastojalo u nedostatku potrošača. Tako ni pri obilju bogatstva ovo društvo nije dovoljno bogato da riješi siromaštvo. Vrhunac do koga se dospijeva, ako razvitak teče nesmetano, jeste uvećavanje bogatstva, dokolice i lakog dobitka koje proizlazi iz uopštavanja veza među ljudima da bi zadovoljili potrebe i iz uopćavanja načina proizvodnje, na jednoj strani, i uvećavanje apstraktnog rada i svega što ide s njim, tj. lišavanje njegovih nosilaca duhovnih dostignuća građanskog društva, na drugoj strani.

Ali i ove protivrječnosti građansko društvo razrješava na građanski način, mada na prvi pogled izgleda da je proizvodnja pozitivnosti iz negativnosti ovdje stigla do kraja svojih mogućnosti.[6] Naime intervencija države kao spoljašnje instance ipak

---

6) Marx je predviđao da će relativan pad profitne stope značiti granicu građanskog društva i dovesti do definitivnog rješenja između rada i kapitala. Ona, naime, kao osnovni spiritus movens kapitalističke proizvodnje relativno pada uslijed promjene odnosa između konstantnog i varijabilnog dijela kapitala u korist prvog. »Ovo relativno opadanje promjenljivog sastavnog dijela kapitala, koje se ubrzava s rastenjem cjelokupnog kapitala i ubrzava brže od toga rastenja, predstavlja se na drugoj strani tako kao da se, obratno, **apsolutni porast radničkog stanovništva vrši stalno brže nego porast promjenljivog kapitala, ili sredstava za zapošljavanje toga stanovništva**«. Kapitalistička akumulacija, naprotiv, stalno proizvodi, i to razmjerno svojoj energiji i svome opsegu, relativnu prenaseljenost radnika, tj. **za srednje potrebe oplođivanja kapitala prekobrojno i zbog toga suvišno radničko stanovništvo.**« I dalje: »Ali što je ova rezervna armija veća u odnosu prema aktivnoj radničkoj armiji, to više raste masa **konsolidiranog** suvišnog stanovništva, čija bijeda stoji u obrnutom razmjeru prema mukama njegova rada. Naposljetku, što je veći uboški sloj radničke klase i industrijska rezervna armija, to je veći službeno priznati pauperizam. Ovo je apsolutni, **opći zakon kapita-**

je intervencija države građanskog društva i samo je formalno gledano intervencija spolja. Isto tako činjenica da se ta intervencija usmjerava prema vani ništa ne oduzima od građanskog karaktera razrješavanja protivrječnosti. Prepuštajući se nesigurnom elementu tečnosti — prekomorskoj trgovini, u stvari kolonizaciji i ekstraprofitu, rečeno u marksističkoj terminologiji, — građansko društvo samo produžava svoj put univerzalizacije. Dovršena univerzalizacija znači kraj mogućnosti da se kolonizacijom prevladava spomenuta antinomija, a brži priraštaj stanovništva od porasta sredstava za proizvodnju razrješava se sudarom nacija, ratnim katastrofama koje odnose višak stanovništva. Proces je nakon Hegela tekao paralelno: građansko se društvo nije ni univerzaliziralo, a već je praktikovalo ovaj drugi način »prevladavanja« svojih suprotnosti, u našem vijeku u obliku kakav ovaj mislilac nije mogao ni slutiti

Tako se avantura slobode subjekta, zapravo njen predmetni, takoreći materijalni vid, koji je i za Hegela od prvorazredne važnosti, završava neuspjehom. Nesloboda, nejednakost, nepravda izviru iz ovakve prirode vlasništva. I upravo je ovdje prilika da se sagleda sva važnost Marxova insistiranja na pitanju privatnog vlasništva. Kad se komunistima predbacuje da hoće da ukinu privatno vlasništvo (u njegovom objektivnom obliku), onda Marx odgovara da je ono u ovom obliku već ukinuto za jedan dio stanovništva, prije svega za industrijski proletarijat. I dalje, ako je privatno vlasništvo pretpostavka realizacije slobode, onda je taj dio društva eo ipso neslobodan.

No pravilnija raspodjela ovog vlasništva nije stvar koju Marx zahtijeva. Nije to ne samo zbog toga što bi ona faktički bila nemoguća, čak i uz permanentne korekture, nego zbog toga što bi takva razdioba protivrječila samoj ontološkoj strukturi modernog društva: potrebi koncentracije kako zemljoposjeda, tako i kapitala u svrhu veće proizvodnje. Nisu dakle slučajnost zaposjedanja (Hegel) i višak vrijednosti (Marx) kao momenti koji posjedničkoj klasi osiguravaju subzistenciju potreba bez rada i vlast nad zadovoljenjem potreba drugih od Marxa procjenjivani samo sa stanovišta njihove moralne neodrživosti nego i sa stanovišta kočenja proizvodnje.[7]

---

lističke akumulacije. U svome ostvarivanju, ovaj zakon se kao i svi drugi zakoni modificira raznolikim okolnostima čija analiza ne spada ovamo.« (Marx: Kapital I, Kultura Zagreb, 1947. str. 559 i 573.).

7) Nedovoljno je isticana ova kardinalna Marxova spoznaja: vlasništvo je prije svega funkcija razvitka proizvodnih snaga. Proizvodne snage su te koje zahtijevaju ukidanje objektivnog oblika privatnog vlasništva, a samim tim i veću jednakost među ljudima. U pogledu dalje sudbine ovog oblika vlasništva Marx kaže: »Kapitalistički način prisvajanja, koji proizlazi iz kapitalističkog načina proizvodnje, dakle **kapitalističko privatno vlasništvo** jest **prva negacija individualnog privatnog vlasništva zasnovanog na vlastitom** radu. Ali nužnošću takvog prirodnog procesa kapitalistička proizvodnja rađa svoju vlastitu negaciju. To je **negacija negacije.** Ona ne uspostavlja iznova radnikovo privatno vlasništvo, ali uspostavlja **individualno vlasništvo** na osnovi tekovina kapitalističke ere:

Ipak kapital i zemljišno vlasništvo kao objektivni oblici vlasništva (Marx u Gotskom programu upozorava da je ne samo rad već i priroda izvor bogatstva) ostaju i za Marxa usko povezani sa mogućnošću slobode. Ona, sloboda, se kod Marxa zagovara, s obzirom na ovaj oblik vlasništva kao zajedničko vlasništvo nad sredstvima za proizvodnju. Kolektivno vlasništvo je samo univerzalna forma privatnog vlasništva, — ali ne samo to. To je ujedno obrat nakon koga tzv. subjektivni oblik privatnog vlasništva — radna snaga — poprima ulogu koju je ranije igralo tzv. objektivno vlasništvo s obzirom na slobodu subjekta. Jer, u kolektivnom vlasništvu ustvari i ne može više biti riječi o vlasništvu s onim atributima koje mu Hegel pripisuje — što je svačije to je ničije, veli naša narodna poslovica. To određenje vlasništva kao predmetnosti ljudske slobode Marx također zadržava, ali ga prenosi gotovo isključivo na njegov subjektivni oblik. Radna snaga stoji tamo gdje je u Hegela stajao objektivni oblik vlasništva: ona je relevantno određenje ljudske slobode, i po jednoj struji unutar njegovog mišljenja jedino područje njene realizacije. Rad kao trošenje radne snage imao bi da bude tlo ljudske slobode.

Treba istaknuti da je to on bio i u Hegela za one staleže koji nisu zadovoljavali potrebe na osnovu posjedovanja velikog bogatstva. Na primjeru rada frapantno se pokazuje ambivalentan karakter vlasništva, čim iz svrhe za sebe postane uslov egzistencije. Hegel je pokazao da rad kao uslov egzistencije ima pozitivnu funkciju u teorijskom i praktičnom obrazovanju. Uopštavanje i objektiviziranje rada dovodi, međutim, do apstraktnosti: podjela rada dovodi do zavisnosti i sve veće nužnosti. Ali u svemu tome ponovo iskrsava pozitivan momenat, budući da apstraktnost rada sadržava mogućnost da čovjek odstupi od rada i da svoje snage počne praktikovati ne više kao rad (dakle kao sredstvo za egzistenciju) nego kao svrhe za sebe. Marxove analize rada veoma su slične ovim Hegelovim. Četverostruko ili trostruko otuđenje rada, razlikovanje rada i proizvodnje kreću se na ovoj liniji. Čak je i izlaz, ovdje automacija tamo mehanizacija, isti.

Ipak, razmotrimo bliže Marxove analize radne snage kao dominantnog oblika vlasništva u njegovoj funkciji predmetnosti slobode. Radna snaga u svojim uradcima postaje gotovo isključivi vid čovjekove društvene promocije, a po jednoj struji unutar Marxovog mišljenja i jedino pravo polje ljudske slobode. Svi ljudi su prije svega radnici i ovom postavkom Marx radikalno domišlja građansko društvo kao radno društvo, kao društvo

---

na osnovi **kooperacije i zajedničkog posjeda zemlje i sredstava za proizvodnju koja je proizveo sam rad«.** (Marx: Kapital I, str. 684). Paradoksalno je da 150 godina kasnije građanska sociologija nesumnjivu nemoralnost kapitalističkog privatnog vlasništva opravdava većom proizvodnošću koju donosi ovaj oblik vlasništva. Upor. Napr. Raymond Aron: Dix-huit leçons sur la société industrielle, Gallimard, Paris, 1962. str. 117 i dr.

u kome je rad prevashodna zbilja ljudske slobode. Svi su ljudi po tome ljudi što su radnici, što zarađuju za svoj život, a nagrađivanje prema radu jeste jedini kriterij subzistencije potreba života. Na prvi pogled se čini da su ljudi tim obratom u obliku vlasništva konačno izjednačeni i konačno ima da zavlada pravda: jer svi imaju jednako vlasništvo — radnu snagu — i nisu više prepušteni hiru prirode. Ali to se tako samo na prvi pogled čini. Prirodna proizvoljnost se, naime, vraća na mala vrata, pošto je radna snaga, kao prirodna tvorevina na prvom mjestu, i kvalitativno i kvantitativno »razdijeljena« na prirodan način, dakle slučajno, proizvoljno, nejednako, pa se ljudska sloboda odmah i ovdje spotiče o nepravdu i nejednakost. To je ona građanska, antinomija koja, doduše nešto modifikovana, traje i u socijalističkom društvu. O njoj Marx govori u Kritici Gotskog programa identifikujući nagrađivanje prema radu kao buržoaski princip, a na njemu bazirano pravo kao bužoasko pravo, to jest kao nepravo, »jednako pravo kao nejednako pravo za nejednak rad«. Marx je suprotne pokušaje, da se nasilno ukine i ova razlika u vlasništvu, da se apstrahuje od prirodnih razlika, talenata i sposobnosti odbio kao primitivni komunizam i kao mjeru koja bi odvela ispod nivoa modernog građanskog društva. No, antinomičnost socijalističkog društva ne prestaje na ovoj tački.

Sam rad kao opredmećivanje radne snage i, kao što je pokazano, kao univerzalni i jedino relevantni oblik vlasništva u kome slobodna volja može sebe realizovati, sve je prije nego slobodan. U ranim spisima Marx je izgleda otuđenje rada, a to je ta nesloboda, dovodio u direktnu vezu s objektivnim oblikom privatnog vlasništva. Ali subjektivni oblik vlasništva, koji zapravo socijalističkom revolucijom postaje jedini oblik vlasništva, ostaje i nakon nje neslobodan. Nije trebalo čekati pobjedu socijalističkih revolucija, da bi se to uvidjelo. I sam Marx na kraju trećeg toma Kapitala sferu proizvodnje i u socijalističkom društvu označava »carstvom nužnosti«. Ni nov oblik vlasništva ne pomaže da se razriješe suprotnosti koje su u stvari dublje odnjega i čiji je ono samo posljedica. (Kako se ovdje radi o načelnom razmatranju, mogu se ostaviti po strani pitanja, koliko je kolektivno vlasništvo u socijalizmu doista to, te pitanje u kojoj je mjeri rad postao slobodniji).

Naravno da bi konkretnija analiza morala da diferencira od jedne do druge socijalističke zemlje. Te suprotnosti izviru iz same prirode proizvodnih snaga, iz uloge čovjeka u proizvodnji svog života, dakle iz takve konstelacije po kojoj smo čini se osuđeni da se ne samo služimo proizvodnim snagama nego da im i služimo. Ovo drugo u većoj mjeri. Ni u Marxovoj viziji nema prave slobode na tlu praktičkog duha, tj. građanskog društva, tj. sistema potreba, tj. proizvodnje materijalnog života, u kojoj proizvodnja u užem smislu, razmjena i potrošnja zatvaraju infernalni krug razlika, potčinjenosti, eksploatacije, nejednakosti, neslobode i nepravde, krug kome se može samo polovično doskočiti: skraćivanjem radnog dana s jedne strane, i racionalnim

organiziranjem proizvodnje s druge strane. Dugački put koji prevaljuje ovaj mislilac od ukidanja objektivnog oblika vlasništva kao konačnog rješenja do upravo opisane spoznaje svjedoči o prokletstvu uslova ljudske emancipacije. To je pobuna protiv građanskog društva koja završava priznanjem da se mnogi elementi njegove neljudskosti ne mogu odstraniti. Nade koje je Hegel gajio u vezi sa mehaniziranjem rada, a Marx ih drukčije izrekao u vezi sa pojavom automacije sve do naših dana ipak su nade. Sud nije preuranjen jer su one svoj vijek odživjele.

U direktnoj vezi sa prirodom rada postoji još jedna instanca koja se ne može zaobići kad je riječ o ljudskoj slobodi. Radi se o državi. Prognozama o odumiranju države, koje ne prestaju ni nakon faktičkog razvitka u socijalističkim zemljama,treba suprotstaviti Hegelov naoko trivijalan, a stvarno dubok uvid u bit modernog rada. Pored svojstva o kojima je bilo riječi moderni rad pokazuje i jedno svojstvo koje je od kapitalnog značaja po sudbinu države. On, kaže Hegel, zbog prepletenosti, u koju se zapada pomnogostručavanjem potreba i sredstava za njihovo zadovoljenje, dovodi ljude u situaciju u kojoj je nužna »opća predostrožnost i rukovođenje uslijed ovisnosti velikih industrijskih grana o spoljašnjim okolnostima i dalekim kombinacijama, što ih u njihovoj povezanosti ne mogu sagledati individue koje su upućene i vezane uz onu sferu«, naime, uz sferu proizvodnje. (§ 236). Ovim riječima možemo karakterisati i modernu situaciju čovjeka uz nadopunu da je ta prepletenost postala samo komplikovanija, a s tim u vezi i uloga države veća.

Ono na šta se još želi ovdje upozoriti kao na sličnost između Heegeela i Marxa, koja usprkos različitim predznacima pred istim ili gotovo istim tezama često završava u identitetu, a s tim u vezi na, po mnogim momentima istu (građansku) strukturu modernog života, jeste njihova definitivna solucija za ljudsku slobodu. Hegelovo prebacivanje ljudskih napora oko apsolutne slobode sa područja praktičkog na područje apsolutnog duha može se bar globalno posvjedočiti i u Marxovu djelu, u najmanju ruku na jednom njegovu kraju. Ono što je tamo područje apsolutnog duha, to je ovdje područje kreativne dokolice. Razlika je samo u sadržini ovih područja. U Hegela je čovjek koncipiran, na kraju krajeva, kao duhovno biće i shodno tome on svoja posljednja određenja nalazi u duhovnoj sferi. Kod Marxa pak radi se o konceptu čovjeka kao čulno-djelatnog bića, pa se i njegove ljudske snage, njegova sloboda ima da realizuje prevashodno na čulno-djelatan način. Izvjesno je da moderni čovjek više pribjegava prvoj soluciji, makar ova bila dostupna samo u obliku koji je daleko od toga da liči Hegelovu originalu.

Sumirajmo: Toliko koliko privredni život čini predominantan oblik ljudskog života, toliko socijalističko društvo, po temeljnoj strukturi svog zbivanja, jeste i mora biti građansko društvo. Pa kao što kapitalističko društvo nije moglo prekoračiti svojom imenentnom logikom svoje granice (građanske), tako ih neće moći prekoračiti ni socijalističko društvo — to

građansko društvo bez kapitalističke klase. Ono te granice može prekoračiti i prekoračuje samo s onu stranu rada, a ta je strana očito naša lošija ljudska strana. Ta se strana može pojačavati poboljšavanjem uslova koje je Marx izrekao, i eventualnim obratom u motivima našeg življenja, kojem, međutim, ne stoji u osnovi dovoljno masovan bitak. No i prva mogućnost dovoljno je prostrana za ozbiljan ljudski angažman, a socijalistička teorija i praksa i u pretpostavkama sudbinske vezanosti našeg života za način zbivanja koji je ovdje označen kao građanski ima široko polje djelatnosti, ako sebe koncipiraju kao napor koji, ne okrečući leđa aporijama, suprotnostima i antinomijama, radi na njihovu humanijem regulisanju.

TEZE ZA JEDNU NOVU KRITIKU GRAĐANSKOG DRUŠTVA

Džemal Sokolović

Sarajevo

Ma koliko izgledalo da je tema o biti i granicama građanskog svijeta jedinstvena, ipak ona u stvari sadrži, istina međusobno povezana, dva problema, dva pitanja: pitanje o biti građanskog svijeta, dakle o tome po čemu on jest, i pitanje o granicama tog svijeta, dakle o onome po čemu on sam uopšte jest jedna granica, tj. o onome unutar čega građanski svijet više nije to što jest.

Prvo ćemo se zadovoljiti raspravom o drugom pitanju.

Građansko društvo, ili preciznije kapitalizam kao njegov najrazvijeniji oblik,[1] ako pretpostavimo da je Marxom apsolvirana diskusija o njegovoj biti (iako ćemo se na nju kasnije vratiti), ima sebi svojstvenu logiku razvitka. U tom smislu i pitanje da li je kapitalizam vlastita granica ili je socijalizam njegova granica, u stvari implicira jedno temeljnije pitanje o nužnosti ukidanja kapitalizma kao njegovoj imanentnoj logici. Mi se opredjeljujemo za ovu pesimističniju alternativu. Prema tome, unapred pretpostavljamo da kapitalizam nosi u sebi mogućnost samorazvića do neslućenih razmjera, te da je svako očekivanje samoukinuća kapitalizma u stvari fatalističko pomirenje sa njegovom eskalacijom.

Upravo ovdje, kada granice kapitalizma smještamo izvan njega samog, uočavamo povezanost između u početku postavljenih pitanja.

Zašto smo pretpostavili da građanskom društvu kapitalističkog tipa nije imanentno samoukinuće, tj. da se njegova granica nalazi ispred, dakle izvan njega? Da bismo potvrdili našu pretpostavku, samo se po sebi razumije, moramo odgovoriti na pitanje o njegovoj biti, tj. o onome po čemu je kapitalizmu svoj-

1) Predrag Vranicki je s pravom u svom referatu »Građanski svijet i socijalizam« na ovogodišnjem zasjedanju Korčulanske ljetne škole napravio razliku između pojmova kapitalizam i građanski svijet. Svoje mišljenje o tim pojmovima iznosimo na narednim stranicama ovoga rada.

stveno beskonačno samorazviće. Teorijske diskusije koje su o ovome vođene među marksističkim autorima na početku ovoga stoljeća[2] smatramo da nisu uzimale u obzir aspekte s kojih mi polazimo.

Marx je na jednom mjestu u *Nacrtima za kritiku političke ekonomije* rekao da kapitalista nije zainteresovan za radnika nego za njegov rad. »Može li ga dati obaviti pomoću mašina, ili čak pomoću vode, vazduha tant mieux.«[3] Ova Marxova misao daje jedno novo značenje suštini kapitalizma. Kapitalizam, pokušat ćemo izvući što je moguće preciznije neke implikacije ovoga stava, kao građansko društvo jeste personificirana eksploatacija jedne od strane druge klase. Kao takva ona se do sada jedino i manifestirala u svim poznatim formama kapitalističkog društva. Ali, ona predstavlja samo manifestaciju jednog dubljeg, temeljnijeg odnosa eksploatacije, eksploatacije rada od strane kapitala. Može li se eksploatacija rada obaviti bez radnika, reče Marx, utoliko bolje. A mi dodajemo: može li kapital eksploatirati radnika, dakle njegov rad, *bez kapitaliste,* tant mieux! I već smo stigli do našeg odgovora. Bit kapitalizma nije njegova klasnost, klasni karakter njegove socijalne strukture, nego sam *kapital.* Štaviše, iz ovoga dalje slijedi da je tendencija, dakle suština samog kapitala kao biti kapitalizma, da eksploatirajući rad, ukine i samoga kapitalistu, svoju socijalnu personifikaciju. Da bi se ostvario, tj. da bi se permanentno akumulirao, kapital će bez imalo griže savjesti proletarizirati i samoga kapitalistu, bude li mu ovaj, naravno, smetnja u njegovoj ekspanziji. Baš kao što je i kapitalista kao personifikacija kapitala, za romantičnog liberalnog kapitalizma, bez griže savjesti, proletarizirao seljaka.

Usudimo se reći da je klasnost čak prepreka razvitku kapitala, drugim riječima kapitalizma. Dok je nekada, u fazi konstituiranja kapitala, eksploatacija na socijalnom nivou, kao eksploatacija među klasama, bila pretpostavkom ekspanzije kapitala, dotle je sada kapital u realnoj mogućnosti da proguta i vlastite nosioce, osnivače. On ih čini anonimnim; detronizirajući ih, ostaje samo on — tron, kapital. Ne radi se dakle o tome da se ukloni vladar, nego njegov tron. *Kapitalizam je, možemo zaključiti, jedino klasno društvo koje se ne ukida ukidanjem svoga klasnoga karaktera.*

Na što će, međutim, takav kapitalizam ličiti? Zar je to kapitalizam bez eksploatacije? Nije li to ipak apsurd? Da li će to, na koncu konca, uopšte biti kapitalizam?

Vjerujemo da neće biti teško pokazati da je Marx imao u vidu i ova pitanja. Kapital je dovršena privatna svojina. Dok su svi prethodni oblici privatne svojine postojali radi njihovih vlasnika, dotle kapital postoji radi samoga sebe.

---

2) Vidjeti zanimljiv prikaz tih diskusija u Lucien Goldmann, **Dijalektička istraživanja,** Veselin Masleša, Sarajevo 1962., str. 331—355.

3) Karl Marx, **Epohe ekonomske formacije društva,** Kultura, Beograd 1960., str. 43.

»Ukidanje samootuđenja, kaže Marx, čini isti put kao i samootuđenje.«[4] Da bi se ukinula privatna svojina, ona se mora ostvariti. Da bi se ostvarila, dakle mora ona ostvariti vlastitu suštinu, »subjektivnu suštinu« — rad. Ona, u obliku kapitala, dakle, ima tendenciju da ukine ne-rad, prema tome i ne-radnika, kapitalistu, vlastitog vlasnika, i pretvori ga u radnika, u stvaraoca vlastite suštine — rada, u proizvođača nje same. Od radničke klase kapital stvara *radničko* ili *radno društvo.*

Rad postaje opća karakteristika svih članova društva. Čovjek postaje članom zajednice, društva samo preko rada, samo kao *radnik.*

Taj proces dovršenja privatne svojine, dakle kapitalizam, vidi Marx u njegovoj *pozitivnoj* perspektivi kao proces ukidanja privatne svojine, dakle kao komunizam. Dovršavajući se samootuđenje se dakle ukida. Dovršavajući se privatna svojina se dakle ukida. Razlika je samo u tome što *dovršenje* privatne svojine nazivamo još uvijek kapitalizam, a već njeno *ukidanje* komunizam. Komunizam, prema tome, čini isti put kao i kapitalizam.

»*Komunizam* je napokon *pozitivan* izraz ukinutog privatnog vlasništva, prije svega *opće* privatno vlasništvo . . . Taj komunizam — time, što svagdje negira čovjekovu ličnost — upravo je samo konzekventan izraz privatnog vlasništva, koje je sama ta negacija. Opća *zavist* koja se konstituira kao sila, samo je skriveni oblik, u kome se gramzivost uspostavlja i zadovoljava samo na *drugi* način.«[5]

Dovršena privatna svojina — kapital u svom općem obliku, kao *opća privatna svojina* postaje od *sredstva* eksploatacije *cilj* eksploatacije. Kao cilj ona — opća privatna svojina — implicira u sebi pojam samoeksploatacije čovjeka, jer se sada eksploatacija s klasnog nivoa proširuje na čitavo društvo. Na temelju opće privatne svojine eksploatacija se dakle uopćuje. Kako je rad kao proces stvaranja opće privatne svojine uopćen, tj. proširen na čitavo društvo, to je rad svakog člana tog društva u stvari proces kojim kolektivizirani kapital, tj. uopćena privatna svojina, eksploatira radno društvo. Gomilajući kapital čovjek prema tome, čak i pod pretpostavkom ukinute međusobne, klasne ili bilo kakve druge eksploatacije na socijalnom nivou, u stvari izrabljuje samoga sebe. On postaje eminentno sredstvo, oruđe za akumuliranje kapitala.

Ono što mi želimo iz ovoga zaključiti jeste slijedeće. Kako je kapital bit kapitalizma, a ne njegov klasni karakter, to kapitalizam nadilazi, pojmovno i istorijski, i samo građansko društvo. Služeći se sa tezom Predraga Vranickog da građansko društvo jeste jedan širi pojam od kapitalizma, te da ono prethodi kapitalizmu, mi dakle samo dodajemo da i kapitalizam zahvaća širi pojmovni sadržaj od građanskog društva, te da kapitalizam

---

4) K. Marx, Ekonomsko-filozofski rukopisi iz 1844., Naprijed, Zagreb, 1967., str. 272.

5) Ibidem, str. 272—3.

nastavlja svoju egzistenciju i tamo gdje građansko društvo biva destruirano. Odmah ćemo ukratko objasniti ovu tezu. Naime, građansko društvo počinje sa pojavom podjele na grad i selo, dakle u uslovima već jasno izražene klasne podjele društva,[6] i kao takvo predstavlja sinonim za klasno društvo uopšte. Ukidanjem podjele na grad i selo kao jedne od najeklatantnijih manifestacija klasne podjele društva, bit će ukinuto i građansko društvo. Taj povijesni trenutak ukidanja građanskog društva mi dakle izjednačavamo s trenutkom ukidanja klasne strukture društva. Kako smo prethodno za uopćenje privatne svojine vezali konzekventno i ukidanje klase vlasnika privatne svojine, dakle ukidanje klasnog karaktera društva, to je opća privatna svojina kao granica klasnog društva u stvari granica građanskog društva uopšte. Kako najzad, sa uopćenjem privatne svojine nije ukinuta privatna svojina, tj. kapital u svom općem obliku, to je i kapitalizam kao posljednja faza građanskog društva sada nastavio egzistirati, ali izvan svog klasnog, dakle građanskog karaktera. Kapital, možemo reći, dovršava građansko društvo u obliku kapitalizma kao klasnog društva, ali ga i ukida ostvarujući *kapitalizam kao besklasno društvo.* Da bismo što preciznije odredili odnos pojmova kapitalizam i građansko društvo, recimo još i to da se ovi pojmovi djelomično poudaraju, pri čemu ne samo da građansko društvo nadilazi pojam kapitalizma, nego i kapitalizam nadilazi pojam građanskog društva. Centralni pojam na kome ovdje institiramo i koji odvaja kapitalizam od užeg pojma kapitalizma kao građanskog društva jeste opća privatna svojina.[7]

Aktualno posmatrano prisutne su u naše vrijeme dvije tendencije uopćenja privatne svojine. Sa jedne strane, državni i korporacijski kapitalizam sve više proširuje vlasnički krug kapitala,[8] čime ga bez sumnje ne ukida kao kapital, ali ukida klasičnog pojedinca ili užu grupu kao vlasnika. S druge strane, zemlje koje su provele političke revolucije, prvo su eksproprirale eksproprijatore, pa tek nakon toga uopćile privatnu svojinu putem

---

6) »Protivstav između grada i sela može postojati samo unutar privatne svojine. On je najgrublji izraz potčinjavanja pojedinca podeli rada, izvesnoj određenoj, nametnutoj delatnosti, potčinjavanja koje od jednog čini ograničenu gradsku životinju, a od drugoga ograničenu seosku životinju i svakoga dana obnavlja suprotnost njihovih interesa. I ovde je rad opet glavna stvar, sila **nad** individuama, i dokle god ova postoji, mora i privatna svojina postojati. Prevazilaženjen protivstava grada i sela jeste jedan od prvih uslova zajednice, uslov koji opet zavisi od mase materijalnih pretpostavki i koji se ne može golom voljom ispuniti, kao što to svak vidi već na prvi pogled.« Marx—Engels, **Nemačka ideologija,** Kultura, Beograd 1964., str. 52.

7) O pojmu opće privatne svojine kao i o pojmu samoeksploatacije vidjeti nešto više u autorovim radovima: **Vlasništvo i nesloboda,** Praxis br. 1-2/73. i **Proletarijat i vlast,** Sociologija br. 3/72.

8) »U američkom akcionerskom društvu telefona i telegrafa ima 1,620.000 akcionera.« Blaženka Despot, **Humanitet tehničkog društva,** CDDO, Zagreb 1971., str. 76.

države kao općeg društvenog predstavnika. Očigledno je da ni u jednom ni u drugom slučaju to uopćenje nije dovršeno. Štaviše, čak i tamo gdje je provedena politička revolucija, prisutne su tendencije anuliranja opće privatne svojine. Privatizacija se, naime, vrši na raznim užim nivoima, u obliku grupne privatne svojine, tehnokratskog ili državno-birokratskog upravljanja kapitalom. Ali, ono što je karakteristično i za jedan i za drugi oblik uopćenja privatne svojine jeste teorijska mogućnost ukidanja socijalnih posljedica privatne svojine. Ako dođe do radikalnog ostvarenja opće privatne svojine, što je teorijski gledano sasvim realno, onda je, kao nužnu posljedicu, očekivati ukidanje svih klasnih razlika nastalih na temelju privatne svojine u nekom užem obliku.

Odredivši tako bit kapitalizma, distingvirajući ga pri tome i od pojma građanskog društva, došli smo najzad i do osnovne pretpostavke za određenje granica ovih pojmova. S jedne strane, rekli smo da je sam kapitalizam u svom dovršenom obliku, pretpostavljen općom privatnom svojinom, granica građanskog društva, dok bi određenje granica samog kapitalizma predstavljalo drugi problem. Ukidajući klase kapitalizam ne samo da se ne ukida, nego se, kao uopćen, potvrđuje u svom konačnom obliku. Tako ostvareni kapitalizam ne dolazi do svoga kraja nego naprotiv, u svom *konačnom* obliku, omogućen općom privatnom svojinom, nastavlja svoju *beskonačnu* egzistenciju.

Opća privatna svojina naime, jer je vlasništvo čitavog društva i jer još uvijek nije ostvarena društvena svojina,[9] nosi u sebi sposobnost samooplođivanja. A jer je uopćila i samo društvo prevladavajući njegovu klasnost, isključila je i klasnu borbu kao pokretačku snagu istorijskog razvitka društva. U uslovima u kojima vlada opća privatna svojina jedini progres koji takvo društvo poznaje jeste gomilanje bogatstva, kapitala, opće privatne svojine, proizvodnja opće vrijednosti. To doba postaje doba fanatičnog prisvajanja, onečovječenja prirode. »Priroda, piše Marx, postaje samo čisti predmet za čovjeka, čista stvar koristi; prestaje da bude priznata kao sila po sebi; i teorijska spoznaja njenih samostalnih zakona čini se kao lukavstvo (!), kako bi (spoznaja) sebi podredila ljudske potrebe, ili kao predmet potrošnje ili kao predmet proizvodnje. Kapital je vođen tom svojom tendencijom preko svih nacionalnih granica i predrasuda, kao i preko obožavanja prirode, i premašio je u određenim granicama samodostatno, zakočeno zadovoljavanje postojećih potreba i obnavljanje starog načina života. On je prema svemu tome destruktivan i stalno revolucionaran, obarajući sve zapreke koje bi kočile razvitak proizvodnih snaga, proširenje potreba,

---

9) U **Manifestu Komunističke partije** Marx i Engels pišu: »Kada se, dakle, kapital pretvori u opštu, svima članovima društva pripadajuću svojinu, onda se time ne pretvara lična svojina u društvenu. Menja se samo društveni karakter svojine. Ona gubi klasni karakter.« Kultura, Beograd 1966., str. 24.

raznolikost proizvodnje kao i eksploataciju i razmjenu prirodnih i duhovnih snaga.«[10] Tako određenom kapitalizmu nisu sasvim izvjesne granice; njemu dakle nije imanentno samoukinuće, njegove granice nisu sadržane u njemu samome.

Granice kapitalizma, prema tome, treba tražiti izvan njega, u budućnosti, u onome što slijedi kao mogućnost njegova prevladavanja. Kako kapitalizam u svom dovršenom besklasnom obliku, a pod pretpostavkom opće privatne svojine, nosi u sebi mogućnost permanentnog reproduciranja, to je bezrazložno očekivati njegovo približavanje i zatim prelazak u socijalizam. *Socijalizam ne može proizaći iz kapitalizma nego iz mogućnosti, tj. nemogućnosti daljeg kvalitativnog, povijesnog kretanja kapitalizma; on proizlazi iz sebe sama, budućnosti, svijesti.*

Socijalizam, naime, ne počinje kao grandiozna, niti masovna pojava. On nije nikakav apstraktni socijalni sistem čija se općenitost ostvaruje izvan pojedinačnosti svakog čovjeka. On počinje kao svijest, prisutna u pojedincu, individuumu, *socius*-u, o vlastitoj nedovoljnosti i potrebi za drugim čovjekom kao potrebi za samim sobom. Njegov početak nije spektakularan akt političkog prevladavanja starog građanskog društva, niti je prevladavanje bilo čega uslov njegova početka. Jer počinje iz sebe sama i jer je opća pojava ostvarena prije svega preko pojedinca, *individuuma* (individuus, lat. nerazdruživ, nedjeljiv), on počinje nezavisno od događanja u istoriji građanskog društva. Socijalizam počinje davno prije uopćenja kapitalizma, davno prije kapitalizma uopće, davno prije klasnog društva. Socijalizam počinje kao čovjekova potreba za zajednicom, kao potreba *socius*-a za *societas*. »*Ljudsko biće* je, pisao je Marx, *prava zajednica* ljudi.«[11] Ali, iako počinje tako davno, da bi postao, da bi se ostvario, mora on sačekati uopćenje samoga kapitalizma. A dovršenje kapitalizma pojavljuje se ovdje samo kao pretpostavka *dovršenja*, a ne *početka* socijalizma. Kao što ukidanje samootuđenja prelazi isti put kao i samootuđenje, tako i socijalizam, baš kao što smo to već rekli, prelazi isti put kao i kapitalizam. Radi se samo o tome da je dovršeni, ostvareni socijalizam zbiljska granica kapitalizma, kapitala, privatne svojine čak i u njenom općem obliku, iza koje ne može biti niti govora o eksploataciji prirodnih resursa izvan potreba samoga čovjeka. Mada je socijalizam egzistirao i u uslovima građanskog društva, ipak je on kao takav bio *samo jedna strana* čovjekove faustovski hibridne egzistencije. Tek ostvaren, ostvaren kao negacija tog hibrida, počinje on kao čovjekova zbiljska povijest.

U »Kritici Gotskog programa« Marx je pisao: »Vulgarni socijalizam (a od njega jedan deo demokratije) nasledio je od bur-

---

10) K. Marx, **Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie,** Dietz Verlag, Berlin 1953., str. 376. Citirano prema R. Supeku, **Ova jedina zemlja,** Naprijed, Zagreb 1973., str. 211.

11) K. Marx, **Kritičke primjedbe uz članak »Pruski kralj i socijalna reforma. Od jednog Prusa.«** Rani radovi, str. 184.

žoaskih ekonomista to da distribuciju posmatra i tretira kao nezavisnu od načina proizvodnje i da stoga socijalizam prikazuje kao da se on uglavnom vrti oko distribucije.«[12] Time je Marx *implicite* najavio mogućnost definiranja socijalizma nezavisno od oblika raspodjele. Raspodjela sredstava potrošnje samo je posljedica načina proizvodnje i tek njihova izmjena uspostavlja i raspodjelu novog tipa. Na istom mjestu, naime, Marx, govoreći o dvije faze komunizma, izbjegava da prvu nazove socijalizmom. Umjesto toga, on upotrebljava termin *novo društvo.*

S našeg stanovišta interesantno je sada odgovoriti na pitanja: zašto prvu fazu novoga društva nije nazvao socijalizam i zašto je to društvo nazvao »novim«?

Definirajući višu i nižu fazu komunizma oblicima raspodjele koji ih karakteriziraju, on je pod socijalizmom podrazumijevao pojam neovisan o obliku raspodjele. Ako tome dodamo da je na drugom mjestu, u »Ekonomsko-filozofskim rukopisima iz 1844.« pojam komunizma, također u njegovoj prvoj fazi, vezivao za opću privatnu svojinu, onda je zaključiti da je Marx samo pojam komunizma vezivao za kapitalizam, dok je socijalizam ostao nešto zbiljski različito. Baš kao što smo prethodno rekli, socijalizam ide uporedo sa kapitalizmom; kao što uporedo egzistiraju materija i antimaterija, svjetlo i tama, tako i socijalizam egzistira naspram apstraktne općenitosti kapitalističkog društva — kao antidruštvo, kao društvo izvan sistema, ne-sistematizirano društvo, kao društvo bez strukture, bez strukture koja je determinirana izvana, podjelom rada, kao društvo koje se samoorganizira i samostrukturira. Zato socijalizam i jeste odvojen od raspodjele sredstava potrošnje kao vlastitog kriterija.

Komunizam je, s druge strane, samo refleksija socijalizma prema kapitalizmu. Pod tim podrazumijevamo slijedeće: komunizam je ustvari odnos još neostvarenog socijalizma prema uopćenoj privatnoj svojini, tj. kapitalizmu. U onoj mjeri u kojoj se ostvaruje zbiljski socijalizam, u toj mjeri i komunizam postaje zbiljski komunizam kao negacija privatne svojine u njenom općem obliku. Socijalizam dakle ostvaruje *čovjeka,* ljudsko biće, *socius*-a, dok na drugoj strani kapitalizam ostvaruje opću privatnu svojinu. U uslovima tako hibridnog društva svaki čovjek je hibridan, dihotoman, u isto vrijeme radnik i ne-radnik, tehničar i umjetnik, stroj i ljubavnik. Na jednoj strani socijalizam postaje bogatiji ostvarujući čovjeka, umjetnika, ljubavnika, a na drugoj čovjek postaje siromašniji ostvarujući sve bogatiji kapital, gomilajući opću privatnu svojinu. Antagonizam prisutan između tih dvaju antipoda javlja se kao latentni antagonizam socijalizma i kapitalizma. Oni nisu, dakle, u direktnom sukobu: njihov je sukob komunizam. Socijalizam naime, ostvarujući čovjeka kao ljudsku zajednicu i kao pretpostavku te zajednice,

12) K. Marks, **Izabrana dela**, II, Kultura, Beograd 1950., str. 16.

stavlja takvog čovjeka u komunistički, dakle zajednički odnos prema vlasništvu, svijetu opće privatne svojine. U tom smislu se komunizam kao zajednički, zadružni odnos čovjeka, individuuma, prema općoj privatnoj svojini pojavljuje kao negacija njenog privatnog karaktera. Onoliko koliko je socijalizam ostvaren, dakle ostvaren čovjek i njegova potreba za drugim čovjekom, toliko se ostvaruje i komunizam kao negacija, kao pozitivno ukidanje privatne svojine. Komunizam je tako pojmovno širi pojam od socijalizma. Iz potrebe za drugim čovjekom, tj. socijalizma, komunizam rađa, negirajući privatnu svojinu, čovjekovu univerzalnu potrebu za čitavim svijetom. Ostvarenje komunizma zato je dovršenje socijalizma.

Upravo zbog naprijed rečenog mi smo samo pojam komunizma stavili u odnos prema kapitalizmu. Upravo zbog toga je i sam Marx govorio samo o prvoj fazi *komunizma* (a ne socijalizma) kao novom društvu koje neposredno izlazi iz kapitalističkog društva. Raspodjela prema radu je zato oblik komunističke negacije još uvijek postojećeg kapitalističkog načina proizvodnje.[13] I to je razlog zašto Marx nije prvu fazu novoga društva nazvao socijalizmom.

Sada nam, međutim, preostaje da odgovorimo i na drugo postavljeno pitanje.

Govoreći o biti kapitalizma rekli smo da kapital u svom uopćenom obliku ima tendenciju da uopći samo društvo, proizvodeći dakle jedan novi oblik društvenosti. Društvenost novoga tipa, tj. besklasno društvo, kao što smo rekli, još uvijek je *dato*, pretpostavljeno postojanjem same opće privatne svojine. Taj društveni, zajednički odnos ljudi prema privatnoj svojini ima već u sebi elemente komunalnog. Da bi bio i komunistički on mora proizlaziti i iz nečega različitog od kapitalizma. Prema tome, komunizam kao odnos ukidanja privatne svojine u uslovima, s jedne strane postojanja opće privatne svojine, a s druge, u uslovima prisutnih socijalističkih elemenata, određen je, ili omogućen, sa dva uslova. To je dakle postojanje opće privatne svojine, jer je komunizam moguć samo kao negacija privatne svojine — drugim riječima, privatna svojina je pretpostavka komunizma, kao prvo, i prisustvo socijalizma, iz kojeg tek zajednički odnos ljudi prema privatnoj svojini može biti negacija te svojine, dakle komunizam. Ukratko, komunizam je ta relacija između ljudskog bića, društvenog čovjeka i privatne svojine, između socijalizma i kapitalizma. Bude li nedostajao jedan od ovih dvaju neizostavnih uslova, niti o komunizmu ne može biti riječi. U ovom trenutku, međutim, mi želimo samo reći da je komunizam to novo društvo o kome Marx govori. On je dakle *novo društvo* jer je omogućen socijalizmom, i to novo društvo

---

13) »Komunizam za nas nije **stanje** koje treba da se uspostavi, niti **ideal** kome treba da se stvarnost saobrazi. Komunizam nazivamo mi **stvarno** kretanje koje ukida i prevazilazi sadanje stanje.« K. Marx—F. Engels, **Nemačka ideologija**, str. 34.

jeste komunizam, jer još uvijek postoji opća privatna svojina kao predmet njegove negacije. Komunizam kao novo društvo jeste takav oblik društvenosti koji je omogućen postojanjem opće privatne svojine, te je kao takva još uvijek data, determinirana društvenost čovjeka. Zato je Marx i govorio o oblicima raspodjele, raspodjeli prema radu i raspodjeli prema potrebama, kao kriterijima koji određuju to društvo. A kao što znamo oblici raspodjele samo su konzekvencije postojećeg načina proizvodnje. Sve dotle dok govorimo o raspodjeli kao temelju na kome se organizira jedno komunističko društvo, pa makar to bila i raspodjela prema potrebama, mi imamo posla sa komunizmom koji je dat kapitalizmom, sa društvom koje je dato općom privatnom svojinom. Ali, komunizam se ne ostvaruje kao negacija privatne svojine sve dotle dok se ne ostvari i njegova druga pretpostavka — socijalizam, tj. autentična, autohtona čovjekova društvenost. Socijalizam dakle preko komunizma kao negacije kapitalizma, odnosno privatne svojine, ostvaruje i samoga sebe. On je zato ljudska zajednica čiji oblik nije determiniran ničim izvan nje same, izvan čovjeka, čiji oblik nije u funkciji privatne svojine. Prema tome, toliko koliko se ostvaruje autentična potreba čovjeka za čovjekom, tj. socijalizam, ostvaruje se i čovjekova potreba za ukidanjem privatne svojine, tj. komunizam; toliko koliko se ostvaruje komunizam, tj. negacija privatne svojine, ostvaruje se i kapitalizam, tj. stepen uopćenja privatne svojine. Ove naizgled tri protivurječne tendencije — socijalizam, komunizam, kapitalizam, kreću se istim pravcem i ka istom cilju — ka vlastitoj realizaciji. A ostvarenje makar i jedne od njih ostvarenje je i ostalih dviju. A konačno ostvarenje jedne isključuje ustvari ostale dvije. Zato je ostvarenje socijalizma, komunizma i kapitalizma njihova zbiljska povijesna negacija. Njihov kraj jeste početak čovjekove zbiljske povijesti.

Pokažimo to: bude li socijalizam ostvaren u svom konačnom, autentičnom obliku, tada će biti isključeno postojanje bilo kakvog oblika privatne svojine, a njeno nepostojanje isključiće i postojanje komunizma kao odnosa negacije te svojine! Ukratko, tek s ostvarenim socijalizmom, dakle s ostvarenom autentičnom ljudskom zajednicom, *societas*, ostvarenim društvom, ostvaruje se i zajednica izvan društva, zajednica čovjeka s njegovim svijetom uopšte, a ne samo s drugim ljudima. Ta zajednica, kao odnos svojine čovjeka i prirode, zbiljska je negacija socijalizma kao parcijalne zajednice, zajednice samo na socijalnom nivou.

SHVAĆANJE GRAĐANSKOG DRUŠTVA U MARXOVIM RADOVIMA DO 1844. GODINE

Ivan Prpić

Zagreb

Pojam »građansko društvo« postao je toliko svakodnevan da se više i ne pitamo o njegovu porijeklu i izvornom značenju. S dosta nekritičnosti upotrebljavamo ga kao sinonim za kapitalističko društvo. Razlog je ovakve upotrebe ove kategorije velikim dijelom i njezina primjena u Marxovim kasnijim spisima, te osobito u marksističkoj literaturi. Analiza Marxovih ranijih radova pokazuje, međutim, kako je Marx ovu kategoriju u tim djelima upotrebljavao u drugačijem značenju. Vidljivo je isto tako da je »građansko društvo« jedna od temeljnih kategorija i Marxovih najranijih spisa pomoću koje se tek može u potpunosti razumjeti njegov dijalog s Hegelovom spekulativnom filozofijom i njegova teorijska pozicija u tim djelima. *Naime, nastanak i smisao materijalističkog shvaćanja povijesti razumljiv je jedino ako se obrati pažnja na Marxovo shvaćanje građanskog društva u tim djelima.*

I

U danas obimnoj literaturi o Marxu smatra se dokazanom tvrdnja kako se Marxovu teoriju može razumjeti jedino ukoliko se promisli njegov odnos spram Hegelove spekulativne filozofije. Istraživači pritom ističu kako valja imati na umu Marxovo razumijevanje posthegelovske duhovne situacije u cjelini, razinu pitanja o povijesti, čovjeku, filozofiji, koju je razinu svojim nasljednicima odredio Hegel, činjenicu da svi nasljednici Hegela upotrebljavaju Hegelove kategorije, iako često tim kategorijama izriču drugačiji smisao nego Hegel, te osobito povezanost i razliku Marxove i Hegelove dijalektike. U prilog tvrdnji kako je razumijevanje Marxova odnosa prema Hegelovoj spekulativnoj filozofiji pretpostavka razumijevanja njegova materijalističkog

shvaćanja povijesti govore već naslovi brojnih Marxovih najranijih spisa — *Kritika Hegelova državnog prava, Prilog kritici Hegelove filozofije prava. Uvod., Kritika Hegelove dijalektike i filozofije uopće.* Iz ovih je spisa vidljivo kako je dijalog s Hegelom niz godina osnovna Marxova preokupacija. U literaturi je osim toga istaknuto kako Marx započinje svoj dijalog s Hegelom već u vrijeme studentskih dana i pokazano kako je i Marxova doktorska disertacija, unatoč prividno samo kulturno-povijesno interesantnoj temi, zapravo Marxov pokušaj da istražujući sudbinu postaristotelovske filozofije osvijesti vlastitu post-hegelovsku situaciju i svoj odnos prema Hegelu.[1]

Uvažavajući ovaj rezultat brojnih istraživača najranijeg perioda Marxova razvoja valja upozoriti kako Marx vrlo rano pokušava, istovremeno s pretežno metodološkim sporom sa Hegelom, Hegelu suprotstaviti i vlastitu interpretaciju povijesnog zbivanja, države i građanskog društva. Ovakvo je Marxovo nastojanje prisutno već u *Kritici Hegelova državnog prava* gdje Marx, pored od Feuerbacha inspirirane metodološke kritike Hegela, izvodi vlastitu interpretaciju francuske revolucije. Osobito jasno izraženo je ovo nastojanje u raspravi *Prilog židovskom pitanju,* gdje je neposredni predmet analize *Deklaracija o pravima čovjeka i* građanina što ju je obznanila francuska revolucija, ali ju se može slijediti i u kasnijim Marxovim spisima.

Upravo su ova Marxova nastojanja razlog što smatramo da Marxovo materijalističko shvaćanje povijesti valja pokušati pojmiti slijedeći imanentni razvoj izvorno Marxovog shvaćanja povijesnog zbivanja. Odnosno: za razliku od pokušaja da se iz odnosa Hegel—Marx izvodi geneza i originalnost Marxova stajališta, valja rekonstrukcijom Marxovih samostalnih pokušaja izvesti i Marxovo originalno stajalište i osvijetliti njegov odnos prema Hegelovoj spekulativnoj filozofiji.

Ovakav postupak držimo metodički opravdanim prije svega zato jer analiza Marxovih najranijih spisa pokazuje kako Marx u tim spisima Hegelovim pojmovima izriče znatno drugačiji smisao nego Hegel. Osobito je važna ta činjenica za kategoriju »građansko društvo«, ali i za druge Hegelove kategorije koje Marx primjenjuje — »država«, »filozofija«, »generičko biće« i dr.

II

Izraz »građansko društvo« preuzima Marx iz Hegelove filozofije prava gdje ga Hegel primjenjuje izvodeći svoj pojam države.[2] U okviru ovog napisa ne možemo izvoditi Hegelovo od-

---

1) Usporedi osobito Friedric Manfred: **Philosophie und Ökonomie beim jungen Marx,** Dunker & Humboldt Verlag, Berlin 1960. i Löwith Karl: **Die Hegelsche Linke,** Friedrich Fromann Verlag, (Günter Holzboog) Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962.

2) U znanosti je sporno porijeklo ovog izraza u Hegelovoj filozofiji. Neki istraživači smatraju da je Hegel ovaj izraz preuzeo iz klasične po-

ređenje kategorije »građansko društvo«, ali moramo upozoriti na *sadržaj* koji Hegel obuhvaća ovom kategorijom. Hegel građansko društvo shvaća kao *jednu od sfera* države koja je za njega umno artikulirani totalitet zajedničkog opstanka jednog naroda. Bitna je značajka ove sfere da je ona »posredovanje *potrebe* i zadovoljavanje *pojedinca* njegovim radom i radom i zadovoljavanjem potreba *svih ostalih* — sistem potreba.«[3]

Građansko je društvo sfera odnosa u koje pojedinci dospijevaju u procesu zadovoljenja svojih potreba radom i institucija koje nastaju iz artikulacije rada kao društvenog procesa. U cjelini odnosa unutar ove sfere, u kojoj pojedinci opstoje kao samostalne, međusobno odvojene osobe, vezane jedino radom i razmjenom svoga rada i privatnog vlasništva, pojedinci su »privatne osobe, koje svoj vlastiti interes imaju kao svoju svrhu«.[4] U ovoj je sferi individuima zajamčeno pravo privatnog vlasništva i dosljedno ostvarivanje njihova *privatnog* interesa.

Kategorijom »građansko društvo« Hegel, *obzirom na sadržaj*, izražava *sferu ekonomskih i privatno-pravnih odnosa* u koje pojedinci dospijevaju u materijalnoj proizvodnji svoga života utemeljenoj u privatnom vlasništvu. Analiza Hegelova pojma privatnog vlasništva, slobode, rada, podjele rada, staleža, korporacija i dr. bi pokazala kako Hegel kategorijom »građansko društvo« opisuje zapravo društvene odnose koji su rezultat buržoaskih revolucija u Evropi.[5] Tu analizu ovdje nećemo vršiti. Sadržaj što ga Hegel obuhvaća kategorijom »građansko društvo« istakli smo zbog toga što i mladi Marx izrazom »građansko društvo« obuhvaća isti *sadržaj*. U *Njemačkoj ideologiji* Marx kaže: »Građansko društvo obuhvaća cjelokupno materijalno saobraćanje individuuma unutar određenog stupnja razvitka proizvodnih snaga. Ono obuhvaća cjelokupni trgovački i industrijski život nekog stupnja, te utoliko nadilazi državu i naciju, premda ono s druge strane sebe mora nanovo prema vani učiniti važećim kao nacionalnost, a prema unutar raščlaniti kao državu. Riječ građansko društvo pojavila se u osamnaestom stoljeću, kad su se odnosi vlasništva već izvukli iz antičkog i srednjovjekovnog zajedništva. Građansko društvo kao takvo javlja se tek s buržoazijom, istim imenom međutim *neprestano* je označavana društvena organizacija, koja se razvija neposredno iz proizvodnje i saobraćaja, društvena organizacija koja u *svakom dobu* (istakao

---

litičke ekonomije (uspored npr. Rosenzweig Franz: **Hegel und der Staat**) dok drugi ističu kako je Hegel upotrebio jednu kategoriju klasične evropske filozofije kako bi izrazio svoja shvaćanja dostignuća francuske revolucije (Usporedi: Manfred Riedel: **Studien zu Hegels Rechtsphilosophie**, Edition Suhrkamp, Frankfurt 1969).

3) Hegel, **Osnovne crte filozofije prava**, »Veselin Masleša«, Sarajevo 1964. str. 168.

4) Isto, str. 166.

5) Usporedi umjesto ostalih Joachim Ritter: **Hegel und die französische Revolution**, Edition Suhrkamp, Frankfurt/M 1965.

D. P.) čini osnovu države i ostale idealističke superstrukture«.[6]

I Marx, poput Hegela, terminom »građansko društvo« sve do *Njemačke ideologije* obuhvaća *jednu sferu* odnosa unutar zajedničkog opstanka jednog naroda. Obzirom da je riječ o društvenoj organizaciji »koja se razvija neposredno iz proizvodnje i saobraćaja« Marx ovim izrazom obuhvaća odnose u sferi materijalne proizvodnje života, ili modernije govoreći odnose u ekonomskoj sferi. To je osobito važno jer je očito da Marx raspravlja o sferi materijalne proizvodnje života i prije 1844., iako ova sfera nije neposredna tema njegova znanstvenog interesa. Ali ne samo to. Komentirajući paragraf 261. Hegelova djela *Osnovne crte filozofije prava* Marx kaže: »Prethodni paragraf nam ukazuje na to da se *konkretna sloboda* sastoji u identitetu (identitetu koji treba da bude, dvostrukom identitetu) sistema posebnog interesa (obitelji i građanskog društva) i sistema općeg interesa (države). Odnos ovih sfera valja sada pobliže odrediti.«

I za Marxa je sfera građanskog društva sfera posebnog interesa. Kako ćemo kasnije vidjeti i Marx misli da je privatno vlasništvo i privatni interes bitno obilježje odnosa u sferi građanskog društva.

Ali iz navedenih tekstova vidljive su i *razlike* između Marxove i Hegelove upotrebe ove kategorije. Prije svega Marx ovom kategorijom ne izražava samo odnose u sferi materijalne proizvodnje u buržoaskim revolucijama uspostavljenom društvu, nego ovim izrazom obuhvaća ekonomske odnose u »svakom dobu«. Tako u *Kritici Hegelova državnog prava* stoji: »U Grka je građansko društvo bilo rob političkoga«.[7]

Isto tako u *Prilogu židovskom pitanju* Marx, opisujući rezultate francuske revolucije, kaže: »Kakav je bio karakter starog društva. Jedna riječ ga karakterizira. Feudalizam. *Staro građansko društvo* (istakao I. P.) imalo je neposredno politički karakter, tj. elementi građanskog života kao na pr. posjed ili porodica, ili način rada, bili su uzdignuti do elemenata državnog života u obliku vlastelinstva, staleža i korporacije.«[8]

Na temelju ovoga postavlja se nužno nekoliko pitanja: kako prikazuje Marx strukturiranje odnosa u sferi materijalne proizvodnje u svojim najranijim spisima? Razlikuje li Marx strukturiranje tih odnosa u pojedinim povijesnim epohama i kakav je kriterij razlikovanja? Ako pak, Marx ne pravi strogu razliku između feudalnog i modernog »građanskog društva« kakve posljedice slijede za njegovo teorijsko stajalište u cjelini?

Tekst iz *Kritike Hegelova državnog prava* upućuje na još jednu bitnu činjenicu. U tom spisu Marx želi razmatrati *odnos*

---

6) Marx-Engels: **Njemačka ideologija,** Naše teme 5, Zagreb 1967. str. 923.

7) Marx, **Kritik des Hegelschen Staatsrechts,** MEW, Sv. 1. str. 203.

7-a) Isto, str. 276.

8) Marx, **Prilog židovskom pitanju,** Rani radovi, Naprijed Zagreb 1953. str. 62.

sfere građanskog društva i sfere države. I u *Prilogu židovskom pitanju* Marx je prigovorio Brunu Baueru kako ne vidi da je *odnos* građanskog društva i političke države temeljni problem moderne epohe. Stoga Marx ovaj odnos postavlja kao temeljnu temu svoga raspravljanja. Marx, dakle, do 1844. godine, iako de facto govori o sferi materijalne proizvodnje života i u nekoliko navrata u *Kritici Hegelova državnog prava* najavljuje analizu odjeljka o građanskom društvu u Hegelovu djelu, ne tematizira sferu građanskog društva neposredno, nego o njoj govori jedino obzirom na odnos ove sfere prema (političkoj) državi. U okviru ove rasprave ne možemo navoditi razloge zbog kojih Marx upravo ovaj odnos postavlja kao svoj temeljni problem i pokazivati kako je ovaj način postavljanja pitanja posljedica Marxova razumijevanja domašaja Hegelove filozofije s jedne strane i rezultat njegova novinarskog iskustva u *Rajnskim novinama* s druge strane. Moramo, međutim, istaći: Marxovo izvorno shvaćanje sfere materijalne proizvodnje života posredovano je njegovom intepretacijom odnosa ove sfere prema državi u modernoj epohi, te je stoga prilikom nastojanja da se rekonstruira Marxov pojam građanskog društva voditi računa o Marxovoj interpretaciji ovog odnosa.

III

Pitanje o odnosu sfere građanskog društva i (političke) države Marx već u *Kritici Hegelova državnog prava* nastoji razriješiti istražujući dostignuća francuske revolucije. Podvrgavajući kritici Hegelovo shvaćanje o bitnom identitetu sfere građanskog društva i političke države (sfere materijalne proizvodnje utemeljene u privatnom vlasništvu i države) unatoč odvojenosti tih sfera na razini pojave, Marx tvrdi da je Hegelov pojam države »dvospolna tvorevina«,[9] tj. takva tvorevina koja u sebi sadrži i feudalne i moderne elemente. Suprotstavljajući Hegelu vlastitu interpretaciju francuske revolucije on ističe kako je *identitet* ovih dviju sfera bitno obilježje feudalne organizacije života, a njihova *razdvojenost* najznačajnije dostignuće francuske revolucije. Ovaj je stav odsudan za razumijevanje Marxova shvaćanja sfere građanskog društva u njegovim najranijim spisima. Razmotrimo li, naime, kako Marx dokazuje ovu svoju osnovnu tezu moći ćemo izvesti i Marxovo shvaćanje sfere materijalne proizvodnje života.

Opisujući feudalnu organizaciju života u *Kritici Hegelova državnog prava* Marx kaže: »Vrhunac je Hegelova identiteta bio, kao što on sam priznaje, *srednji vijek*. Ovdje su *staleži građanskog društva uopće* i staleži u *političkom značenju bili identični*. Duh srednjeg vijeka može se ovako izraziti: staleži gra-

9) Marx and Arnold Ruge, 5. ožujka 1842. MEW, Sv. 27. str. 397.

đanskog društva i staleži u političkom značenju su bili identični jer je građansko društvo bilo političko društvo: jer je *organski princip građanskog društva bio princip države.*« (zadnju rečenicu istakao I. P.)[10]

Marx isto tako kaže i koji je to »organski princip« građanskog društva na kojemu se temelji njegovi identitet s državom: »U srednjem su vijeku postojali kmetovi, feudi, obrtničke korporacije, korporacije učenjaka itd., tj. u srednjem je vijeku vlasništvo, trgovina, societet, čovjek *politički;* materijalni sadržaj države postavljen je njezinom formom; svaka privatna sfera ima politički karakter ili ona je politička sfera, ili politika je karakter privatnih sfera. U srednjem je vijeku *politički ustav ustav privatnog vlasništva,* ali samo zato što je ustav privatnog vlasništva politički ustav.«[11] (riječ »politički« u prvoj rečenici istakao Marx).

Ovaj stav Marx ponavlja i na razne načine varira na više mjesta u *Kritici Hegelova državnog prava.* Otuda slijedi da je za razumijevanje feudalne organizacije života u cjelini, feudalnog građanskog društva, ali i Marxova shvaćanja francuske revolucije i njegova dijaloga s Hegelom neophodno odrediti *Marxovo shvaćanje privatnog vlasništva.* Prilikom pokušaja da se rekonstruira Marxov pojam privatnog vlasništva u *Kritici Hegelova državnog prava* vidjet ćemo kako Marx na mjestu gdje bi trebalo definirati privatno vlasništvo zapravo suprotstavlja dvije različite privatno-pravne tradicije: rimsku i germansku. Pri tom on, pod utjecajem Gansa i Savignyja, ističe kako je rimsko privatno pravo *»privatno prava* u njegovoj *klasičnoj razradi,«*[12] da bi odmah zatim pokazao što tim određenjem misli: »Pravo privatnog vlasništva je *ius utendi et abutendi,* pravo *samovolje* nad stvari. Glavni je interes Rimljana da razviju i odrede *odnose* koji se pokazuju kao *apstraktni* odnosi privatnog vlasništva. Pravi temelj privatnog vlasništva, *posjed,* je *faktum, neoobjašnjivi faktum, a ne pravo.* Tek pravnim odredbama koje societet daje posjedu on dobiva kvalitetu pravnog posjeda, *privatnog vlasništva.«*[13]

Temeljna je značajka rimske privatno-pravne tradicije društveno priznato pravo slobodne volje da vrši suverenu i apsolutnu vlast nad objektom vlasništva. Slobodna je volja načelno mišljena kao slobodna volja pojedinca, te je »privatno« mišljeno u načelu kao »osobno«, »individualno« nasuprot »zajedničkom«. Marx, međutim, osobito inzistira na činjenici da su Rimljani prvi izgradili pravo apstraktne osobe, što svjedoči o tome da su odnose osoba poimali kao odnose apstraktnog privatnog vlasništva.

---

10) Marx, **Kritik des Hegelschen Staatsrechts,** str. 275.
11) Isto, str. 233.
12) Isto, str. 315.
13) Isto, str. 315.

Iz određenja da je vlasništvo apsolutno pravo slobodne volje pojedinca da vrši suverenu vlast nad objektom vlasništva slijedi da je stvar kao vlasništvo bitno određena voljom pojedinca. Ona je vlasništvo nad odlukom slobodne volje, a nije volja određenja stvarju. To je izraženo činjenicom što je u klasičnom rimskom pravu pojedincu priznato pravo zavještanja vlasništva.

Marx, međutim, ističe da kod Rimljana privatno pravo »također nigdje ne postaje državnim pravom«.[14] Marxova tvrdnja da je privatno vlasništvo ustav države ne odnosi se prema tome na sferu građanskog društva u kojoj su odnosi vlasništva regulirani na temelju rimske privatno-pravne tradicije. Eksplicitno je to izrečeno u analizi germanske privatno-pravne tradicije. Analizu pojma privatnog vlasništva u germanskoj privatno-pravnoj tradiciji Marx vrši na primjeru tipično germanskog instituta — majorata — i kaže: »Gdje susrećemo majorat u njegovu *klasičnom* obliku, kod germanskih naroda, nalazimo i ustav *privatnog vlasništva. Privatno je vlasništvo* opća kategorija, opća državna veza. Čak se i opće funkcije pojavljuju kao privatno vlasništvo sad neke korporacije, sad nekog staleža.«[15]

Marxov stav o identitetu sfere materijalne proizvodnje života i države u feudalizmu odnosi se, dakle, na državu u kojoj je majorat zadobio klasičan oblik. Neophodno je stoga slijediti Marxove analize majorata.

Majorat je institut germanskog prava kojim je zemljoposjedniku zakonom zabranjeno otuđivanje zemljoposjeda. Takav zemljoposjed nasljeđuje, u načelu, prvorođeni sin.

Što, po Marxovom sudu, proizlazi iz odredbe o neotuđivosti zemljoposjeda? Ovakva je odredba mistifikacija privatnog vlasništva. Ako je, naime, temelj privatnog vlasništva pravo slobodne volje da vrši apsolutnu suverenu vlast nad objektom vlasništva, to pravo mora implicirati i otuđenje svih objekata vlasništva koji nisu konstitutivni za bit slobodne volje, te bi njihovo otuđenje narušilo integritet slobodne volje. Iz neotuđivosti zemljoposjeda slijedi uspostavljanje zemljoposjeda kao nečeg konstitutivnog za određenje volje čovjeka: »Vlasništvo ovdje nije više 'ukoliko ja u stvar stavim svoju volju', nego je moja volja 'ukoliko leži u vlasništvu'. Moja volja ovdje ne posjeduje, nego je posjedovana.«[16]

Shvati li se strogo odnos slobodne volje pojedinca i zemljoposjeda sadržan u majoratu, onda po Marxovom mišljenju proizlazi: »Ono što ostaje je *nasljedno dobro, zemljoposjed.* Zemljoposjed je ono trajno u odnosu — supstancija... Svaki prvorođeni u nizu zemljoposjednika je *nasljedni dio, vlasništvo neotuđivog zemljoposjeda*... Subjekt je stvar a čovjek je predikat. Volja postaje vlasništvom vlasništva.«[17]

---

14) Isto, str. 315.
15) Isto, str. 314.
16) Isto, str. 306.
17) Isto, str. 311.

U majoratom uspostavljenom odnosu, u kojem je zemljoposjed subjekt vlasništva, zemljoposjed je konstitutivan za određenje čovjeka kao čovjeka. Čovjek nije utemeljen u sebi samome; njegova mu je bit izvanjska, transcendentna. Čovjek samo, kao atribut zemljoposjeda koji je supstancija, izražava bit zemljoposjeda kao privatnog vlasništva. Iz ove tvrdnje, koju Marx često ponavlja, slijedi: »*Majorat* je samo *izvanjska* pojava *unutrašnje* prirode *zemljoposjeda.* Time što je on *neotuđiv* odsječeni su mu *socijalni* nervi i osigurana *njegova izolacija od građanskog društva.* Time što ne prelazi (što se ne nasljeđuje, op. prev.) 'na temelju jednake ljubavi prema djeci' on je čak oslobođen i nezavisan od manjeg societeta, prirodnog societeta obitelji, njezine volje i njezinih zakona, on dakle zadržava *krutu prirodu* privatnog *vlasništva* i od prijelaza u *obiteljsku imovinu*«.[18]

Upravo ovo shvaćanje »unutrašnje prirode« zemljoposjeda temelj je Marxova shvaćanja privatnog vlasništva feudalnog građanskog društva u cjelini. Zemljoposjed je institutom majorata osiguran od posredovanja unutar cijele sfere građanskog društva, odnosno unutar procesa materijalne proizvodnje života. Budući da se ne pojavljuje na tržištu poput ostalih oblika privatnog vlasništva — obrta i trgovine — on nije izložen zakonitostima tržišta i od njih je nezavisan. Zemljoposjed je upravo institutom majorata nezavisan i od države. On je jedini oblik privatnog vlasništva koji je sam sebi dostatan, i koje omogućava posjednicima da žive kao sami sebi dovoljni pojedinci. Stoga je »zemljoposjed privatno vlasništvo kat'egzohen, pravo privatno vlasništvo.«[19] Nasuprot tomu trgovina i obrt nisu pravo privatno vlasništvo: »Imanje 'općeg staleža' i 'obrtničkog staleža' nisu *pravo privatno vlasništvo* jer je ono tamo *neposredno,* a ovdje *posredno* uvjetovano povezanošću s pravim imanjem ili vlasništvom kao socijalnim vlasništvom, jer je ono participacija na socijalnom vlasništvu, te je zbog toga doduše na obje strane posredovano »naklonošću«, tj. »slučajnošću volje«. Tomu nasuprot stoji *zemljoposjed* kao *suvereno privatno vlasništvo* koje još nije doseglo oblik imanja, tj. vlasništva postavljenog *socijalnom voljom.*«[20]

Interpretirajući germanski pojam privatnog vlasništva Marx smatra da je *zemljoposjed pojmu primjereni oblik privatnog vlasništva.* Iz njegove je interpretacije majorata vidljivo kako Marx bit privacije vidi u odijeljenosti, u samodostatnosti zemljoposjeda kao privatnog vlasništva. Iz naglašavanja da je činjenica što zemljoposjed nije podložan procesu tržišnog posredovanja izraz »unutarnje prirode« privatnog vlasništva slijedi, međutim, i drugo obilježje ovakvog građanskog društva — statičnost. Cijela je sfera shvaćena kao *stanje* u kojemu se nalaze

18) Isto, str. 301.
19) Isto, str. 303.
20) Isto, str. 303.

međusobno odijeljeni oblici privatnog vlasništva i privatni vlasnici. Treba, međutim, upozoriti da Marx interpretirajući majoratsko vlasništvo privaciju određuje u *ekonomskom* značenju tog pojma. Isto tako Marx, iako ističe da obrt i trgovina nisu pojmu primjereni oblici privatnog vlasništva, naglašava kako i za njih važi ono što je izvedeno za majoratom »opterećeni« zemljoposjed koji je temeljno načelo strukturiranja odnosa u feudalnom načinu materijalne proizvodnje.[21]

Opravdanost ovakve interpretacije Marxova shvaćanja feudalnog građanskog društva postaje jasnija slijedimo li Marxovu analizu na planu socijalne manifestacije privatnog vlasništva. Za Marxa, naime, različite se vrste privatnog vlasništva manifestiraju kao različiti staleži: »Jer različiti građanski staleži su samo ozbiljenje, egzistencija *principa*, privatnog staleža kao principa građanskog društva.«[22]

Staleži su *pojavni oblik* različitih vrsta privatnog vlasništva. Oni su čvrsto organizirane *zajednice* istovrsnih privatnih vlasnika, zajednice koje izražavaju jednakost *položaja* tih privatnih vlasnika u cjelini procesa materijalne proizvodnje, te oni institucionaliziraju jednaka prava (privilegije) posjednika jednakih oblika privatnog vlasništva. Staleži su isto tako zajednice pojedinaca, koji na temelju jednakog položaja unutar cijelog društva imaju iste interese, iste običaje, isti način života. Iz Marxova utemeljenja staleža u privatnom vlasništvu i njegova shvaćanja privatnog vlasništva slijedi da je terminom stalež izražen i socijalni položaj. Jedino tada Marx može cijelu sferu građanskog društva shvatiti kao jedan stalež: »*Privatni stalež*, građansko društvo, se ovdje (u zakonodavnoj vlasti, odnosno u političkoj sferi I. P.) ne može pojaviti 'kao ono što već jest'. Jer što on već jest? *Privatni stalež*, tj. suprotnost državi i odijeljenost od države.«[23]

Na ovu dvoznačnu upotrebu pojma »stalež« upozoravamo stoga jer je ona prisutna u cjelokupnom Marxovu djelu prije studija političke ekonomije, te je Marxovo shvaćanje sfere građanskog društva na ovoj razini njegova razvoja moguće u potpunosti razumjeti jedino ako se o njoj vodi računa.

Bitno je obilježje staleža, gledano sa stajališta pojedinca, da on, kao posebna zajednica, ustrojen po čvrstim pravilima *odvaja* pojedinca od cjeline društva i od ostalih posebnih zajednica i pojedinaca: »Općenito je značenje staleža da je on *razlika, odijeljenost, postojanje pojedinca.* Način njegova života, djelatnost, itd. umjesto da ga čini funkcijom društva čini ga iznimkom, ona je njegov privilegij. To što ova razlika nije *individualna*, nego se učvršćuje kao *zajednica, stalež, korporacija*, ne samo da ne ukida ekskluzivnu prirodu staleža, nego je čak njezin izraz.«[24]

---

21) Isto, str. 286.
22) Isto, str. 280.
23) Isto, str. 285.
24) Isto, str. 285.

Pojedincu se stalež javlja kao posrednik svih odnosa, odnosa prema drugim pojedincima, bez obzira da li je riječ o pripadnicima istog ili drugih staleža. U tim odnosima pojedinac se uvijek pojavljuje kao pripadnik pojedinog staleža i identičan je s njim.[25] U staleški artikuliranom društvu pojedinac je uvijek čovjek-plemić, čovjek-obrtnik, čovjek trgovac. Stalež je, baš kao što je to bilo privatno vlasništvo, konstitutivan za određenje čovjeka kao čovjeka. Stalež je, naime, zajednica koja je pojedincu unaprijed data kao njegova vlastita priroda, priroda koju on ne može prevladati vlastitom djelatnošću i vlastitim sposobnostima. Upravo stoga Marx zaključuje: »*Stalež* se ne temelji samo na *dijeljenju* societeta kao vladajućem zakonu, on dijeli čovjeka od njegova općeg bića.«[26]

Stalež je bitno određenje čovjeka jer se čovjek ne može pojaviti kao čovjek uopće, kao rod. Čovjek nije utemeljen u sebi, nego je stalež njegov transcendentni temelj. Time je na planu socijalne artikulacije izražen isti položaj čovjeka koji je Marx pokazao analizom majorata kao privatnog vlasništva.

Na temelju ovako shvaćenog feudalnog građanskog društva, odnosno feudalnog načina proizvodnje života, Marx će izvesti, inzistirajući na identitetu države i građanskog društva u feudalizmu, svoje shvaćanje feudalne države, feudalne organizacije života u cjelini i pokazati razloge zbog kojih je religija »idejni temelj« feudalne zajednice. U okviru ove rasprave Marxa nećemo slijediti u njegovim analizama. Ovu smo činjenicu istakli jedino zato da bi mogli cjelovitije vrednovati Marxov metodički pristup feudalnom građanskom društvu.

Metodički gledano izlazište je Marxove analize *odnos* čovjeka i zemljoposjeda ustanovljen majoratskim vlasništvom. Ovaj je odnos Marx sam označio kao *princip*, kao bit svih odnosa u feudalnom društvu. Socijalnu artikulaciju na staleže pokazao je kao *egzistenciju* ovog principa, iako nije izveo *proces posredovanja* biti na razinu pojave. Ali ne samo to. Iz Marxove je analize majorata vidljivo kako ovaj *pravni odnos* neposredno izražava i *materijalni* odnos subjekta i objekta vlasništva. Pokazujući kako je posljedica neotuđivosti zemljoposjeda *odvojenost* od tržišnog posredovanja, Marx govori o *ekonomskom* položaju zemljoposjeda.

Budući da je majoratsko vlasništvo osigurano državnim zakonom, te je neposredno nosilac određenih ovlasti i privilegija, Marx uključuje u svoju analizu *političke* odnose i strukture. Na kraju Marx pokazuje zašto je u takvoj organizaciji života

---

25) Ovakav Marxov postupak nije u skladu s njegovom, od Feuerbacha preuzetom metodološkom kritikom Hegela. Optužujući Hegela za panlogizam, jer je Hegel polazeći od općega (ideje) ustrojstvo posebnih sfera pokazao kao proizvod samodjelatnosti i način pojavljivanja ideje, Marx zahtijeva da analiza započne od posebnoga i izvede ideju kao opće. Odredivši majoratsko vlasništvo kao »princip« feudalnog društva, kojega su egzistencija staleži i država, Marx u bitnome postupao kao i Hegel.

26) Marx, **Kritik des Hegelschen Staatsrechts**, str. 284.

religija »ustav države« uključujući tako u svoju analizu i duhovnu sferu.

Na ovaj je način u Marxovu analizu uključena *cjelina* odnosa u feudalnoj zajednici. Stoga možemo zaključiti da Marx prikazujući feudalnu organizaciju društva u cjelini i feudalnog građanskog društva posebno primjenjuje bitne značajke spekulativnog pristupa, iako *nije izveo proces posredovanja* biti na razinu pojave i nije ukazao na medij tog procesa.[27]

Na početku ove rasprave upozorili smo kako Marx smatra da je bitno dostignuće francuske revolucije *odvajanje* sfere građanskog društva od sfere države. Da li se, po Marxovom sudu, revolucijom promijenilo strukturiranje odnosa u sferi građanskog društva? Odnosno: jesu li se promijenili odnosi u materijalnoj proizvodnji života?

Ističući da je tek francuskom revolucijom dovršen proces odvajanja sfere građanskog društva i države Marx kaže: »Staleži građanskog društva su se isto tako time (razdvajanjem I. P.) promijenili: *građansko je društvo svojim odvajanjem od političkog postalo drugo* (istakao I. P.) *Stalež* u srednjevjekovnom smislu ostao je jedino još unutar same birokracije, gdje je građanski i politički položaj identičan. Nasuprot tome stoji građansko društvo kao *privatni stalež*. Staleška razlika ovdje više nije razlika *potrebe* i *rada* kao samostalnih tijela. Jedina opća, *površinska* i *formalna* razlika je još razlika između sela i *grada*. Unutar samog društva, međutim, obrazovala se razlika u pokretnim, ne čvrstim, krugovima kojih je princip *proizvoljnost*. Novac i *obrazovanje* su glavni kriteriji. Ali to ne trebamo razvijati ovdje, nego u kritici Hegelova prikaza građanskog društva. Dosta. Princip staleža građanskog društva nije niti potreba, dakle prirodni moment, niti je to politika. To je podjela masa, koje se trenutno obrazuju, samo obrazovanje kojih je proizvoljno, a nije organizacija.«[28]

Odvajanjem od sfere države raspali su se staleži feudalnog građanskog društva. Tim raspadom sfera materijalne proizvodnje nije više organizirana u staleže kao čvrsto organizirane zajednice, nego opstoji kao masa atomiziranih atoma. Ali ne samo da moderno građansko društvo više nije regulirano pravnim normama koje su institucionalizirale staleže i njihove odnose. Budući da je *proizvoljnost* postalo načelo strukturiranja odnosa u sferi materijalne proizvodnje, ona nije prožeta *nikakvim imanentnim zakonitostima.*

Što je onda motivacija procesa materijalne proizvodnje u epohi poslije francuske revolucije?

»Princip je građanskog staleža *užitak* i *sposobnost uživanja*«[29]

Budući da su se staleži raspali u masu atomiziranih pojedinaca, a užitak i sposobnosti uživanja principi strukturiranja od-

27) Isto, str. 285.
28) Isto, str. 285.
29) Isto, str. 284.

nosa u sferi materijalne proizvodnje, slijedi: »Sadašnje je građansko društvo provedeni princip *individualizma;* individualna je egzistencija posljednja svrha; djelatnost, rad, sadržaj itd. su samo *sredstva*«.[30]

Marxovo shvaćanje građanskog društva nakon francuske revolucije postaje u cjelini jasno rekonstruiramo li njegov opis promjene u odnosu pojedinca i staleža: »Sadašnji stalež societeta pokazuje svoju razliku prema nekadašnjem staležu građanskog društva već time što on ne drži, kao nekoć, individuum kao zajedništvo kao zajednica, nego je dijelom slučaj, dijelom rad itd. po čemu se individuum drži ili ne drži u nekom staležu. To je *stalež* koji je sam opet jedino *izvanjsko* određenje individuuma, jer on nije ni inherentan njegovu radu, niti se prema njemu odnosi kao zajednica organizirana prema čvrstim zakonima, zajednica koja stoji u čvrstim odnosima. Od (stalež I. P.) dapače ne stoji ni u kakvoj zbiljskoj vezi prema njegovu (individuuma I. P.) supstancijalnom djelovanju, prema njegovu zbiljskom staležu.«[31]

Iako se sfera građanskog društva i poslije revolucije dijeli na staleže (kasnijom Marxovom terminologijom govoreći — klase), ova je podjela po Marxovom sudu slučajna; ona nije rezultat funkcioniranja materijalnoj proizvodnji imanentnih zakonitosti, niti je utemeljena u privatnom vlasništvu. Stalež sada isto tako nije čvrsta organizacija. Stoga se može reći da podjela na staleže u ovakvom prikazu sfera građanskog društva *nije nigdje utemeljena.*

Iz ovakva razumijevanja sfere materijalne proizvodnje Marx izvodi i izmijenjeni odnos pojedinca i staleža (klase. Sa stajališta pojedinca moderni je stalež irelevantan za određenje čovjeka, a pripadnost pojedinca staležu je slučajna.

Na kraju prikaza Marxova shvaćanja sfere građanskog društva poslije revolucije valja istaći da Marx privaciju smatra i njegovim bitnim obilježjem, ali nigdje ne govori o tome što tim terminom misli. Međutim, upravo je činjenica da Marx *ne određuje* pojam privacije i *ne govori* o pojmu privatnog vlasništva u revolucijom uspostavljenom građanskom društvu izuzetno značajna za razumijevanje Marxova shvaćanja načina materijalne proizvodnje života nakon revolucije. Zašto? Inzistirajući na raspadu staleža kao bitnom dostignuću francuske revolucije i *ne pitajući* se o tome da li se s revolucijom promijenio i majoratom ustanovljeni odnos čovjeka i zemljoposjeda Marx svoju analizu zadržava, govoreći njegovom vlastitom terminologijom, na razini egzistencije, pojave. Otuda bi se moglo zaključiti kako Marx misli da je *bit* građanskog društva — privatno vlasništvo i privacija — ostala ista, iako se promijenio *pojavni oblik* sfere građanskog društva. Imamo li na umu Marxovo određenje pojma privacije i pojma privatnog vlasništva kako ga je on izveo a-

30) Hegel, **Osnovne crte filozofije prava,** str 178.
31) Marx, **Prilog židovskom pitanju,** str. 62—63.

nalizom majorata, to bi značilo kako Marx smatra da su se revolucijom raspali staleži kao veći dijelovi cjeline na individuume kao manje dijelove iste cjeline. Ali, to bi isto tako značilo da Marx misli kako su sada individuumi međusobno *odijeljeni* i *samodostatni* kao što su nekoć bili staleži, korporacije, i sl. Na kraju to bi značilo da Marx i moderno građansko društvo shvaća kao *stanje* u kojem se nalaze međusobno odijeljeni pojedinci privatni vlasnici, a ne kao društveni proces.

Valja, međutim, upozoriti da bi Marx, da je želio biti vjeran svom metodičkom postupku morao odrediti pojam privatnog vlasništva i pojam privacije u modernom građanskom društvu. On bi to morao učiniti jer bez sumnje zna da je francuskom revolucijom uspostavljeno građansko društvo koje *rimsku* privatno pravnu tradiciju postavlja kao temelj svog privatno-pravnog poretka i rehabilitira *rimski* pojam privatnog vlasništva; sam je Marx, međutim, razlikujući rimsku i germansku privatno-pravnu tradiciju ukazao na bitnu razliku u odnosu subjekta i objekta vlasništva u obim privatno-pravnim tradicijama. Ne radi se, međutim jedino o tome da bi Marx morao voditi računa o razlici između germanskog i rimskog pojma privatnog vlasništva koju je sam spomenuo. U prikazu modernog građanskog društva i pojedinca kao sudionika te sfere on bi morao analizu započeti rimskim pojmom privatnog vlasništva kao socijalnim odnosom, a pojedinca odrediti obzirom na ovaj socijalni odnos. Zadržavajući svoju analizu na razini raspada staleža Marx u prikazu modernog građanskog društva polazi od pojedinca u njegovoj »osjetilnoj egzistenciji«. Ovdje nećemo ni pokušati pokazivati kako je Marxovo shvaćanje građanskog društva ispod do tada u znanosti već dostignutih spoznaja o sferi materijalne proizvodnje života. Isto tako nećemo izvoditi posljedice koje slijede iz njegova shvaćanja sfere građanskog društva za njegovo shvaćanje povijesti, države, čovjeka i filozofije. Moramo se, međutim, upitati: zašto Marx zanemaruje činjenicu da je francuskom revolucijom rehabilitirana rimska privatno-pravna tradicija? Zašto Marx primjenjuje različit metodički postupak u prikazu modernog i feudalnog građanskog društva? Pogledajmo najprije kakve bi zaključke morao izvesti Marx da je uvažio činjenicu da je francuskom revolucijom rehabilitirana rimska privatno pravna tradicija. Marx bi morao, prije svega zaključiti kako je revolucija raskinula *vezu* između čovjeka i zemljoposjeda iz koje je Marx izveo i staleški artikulaciju društva i transcendentno utemeljenje čovjeka u feudalnoj društvenoj organizaciji. To bi značilo da je revolucijom čovjek već *u sferi građanskog društva,* dakle u sferi materijalne proizvodnje, utemeljen jedino u svome radu i svom apstraktnom vlasništvu. Budući da su se raspali staleži i ukinut odnos prema zemlji slijedilo bi da čovjek već u sferi građanskog društva važi kao čovjek uopće. Marxov bi zaključak morao biti da je čovjek već u sferi građanskog društva uspostavljen kao generičko biće iako toga nije svjestan. Odnosno: »Princip ovog sistema potreba ima kao vlastitu posebnost znanja i htijenja općenitost koja *po sebi i za sebe*

bitkuje, općenitost *slobode samo apstraktno*, dakle kao *pravo vlasništva* u sebi koje, međutim ovdje više nije samo *po sebi* nego je u svojoj važećoj zbiljnosti, kao zaštita vlasništva pravosuđem. . .«

»Da se 'ja' shvaća kao *opća* osoba, u čemu su svi identični, pripada obrazovanju, *mišljenju*, kao svijest pojedinca u obliku općenitosti. *Čovjek vrijedi tako jer je čovjek*, a ne jer je Židov, katolik, protestant, Nijemac, Talijan itd.[32]

Ako je već u građanskom društvu čovjek uspostavljen kao čovjek uopće, ako je utemeljen jedino u svome radu i slobodi svoga rada kao privatnog vlasništva točna je Hegelova teza o jedinstvu sfere građanskog društva i sfere političke države. *Razlikovanjem privatno-pravnih tradicija se, prema tome, ne može kritizirati Hegela.* Ali što je još važnije: teza o odvojenosti sfere političke države se *ne može dokazati* razlikovanjem privatnog i germanskog privatnog prava. Ova je spoznaja imanentni teorijski razlog Marxova odustajanja od namjere da kritizira Hegela. Međutim, on će još jednom pokušati u raspravi *Prilog židovskom pitanju* dokazati svoju temeljnu tezu. Pogledajmo kako.

IV.

Rasprava *Prilog židovskom pitanju*, objavljena 1844. god. neposredan je nastavak prvog dijeloga s Hegelom. Odredivši francusku revoluciju kao događaj kojim je započela moderna epoha Marx i ovdje u središte rasprave postavlja francuskom revolucijom uspostavljeni *odnos sfere* građanskog društva i političke države. Upotrebljavajući iste kategorije Marx i u polemici s Bauerom nastoji dokazati istu tezu: francuskom je revolucijom uspostavljeno *odvajanje* sfere građanskog društva i sfere političke države.

Dostignuća francuske revolucije Marx i ovdje pokazuje uspoređujući feudalnu i modernu organizaciju života. Na prvi pogled riječ je o identičnom metodičkom pristupu.[33] Ali samo na prvi pogled. Naime, opisujući feudalnu organizaciju života Marx kaže: »Politička emancipacija je istovremeno *raspad* starog društva na kojem počiva narodu otuđena država i vladarska moć. Politička revolucija je revolucija građanskog društva. Kakav je bio karakter starog društva? Jedna riječ ga karakterizira. Feudalizam. Staro građansko društvo imalo je *neposredno politički* karakter, tj. elementi građanskog života, kao na pr. posjed ili porodica, ili način rada, bili su uzdignuti do elemenata državnog života u obliku vlastelinstva, staleža korporacije. U tom obliku oni su određivali odnos pojedinog individuuma prema *cjelini*

32) Isto, str. 64.
33) Isto, str. 59.

države, tj. njegov *politički odnos*, tj. odnos odvajanja i isključenja od ostalih sastavnih dijelova društva. Jer ona organizacija narodnog života nije uzdigla posjed ili rad do socijalnih elemenata, nego je, naprotiv, dovršila njihovo *razdvajanje* od državne cjeline i konstituirala ih u posebna društva u društvu. Međutim, životne funkcije i životni uvjeti građanskog društva bili su onda još uvijek politički, iako politički u smislu feudalizma, tj. oni su pretvorili *posebni* odnos njegove korporacije prema državnoj cjelini u njegov vlastiti opći odnos prema narodnom životu, kao i njegovu određenu građansku djelatnost i položaj u njegovu opću određenu djelatnost i položaj.«[34]

Temeljna teza kako je *identitet* građanskog društva i političke države bitno obilježje feudalne organizacije života i ovdje je rečena. Izvedena je, međutim, na znatno drugačiji način. *U Kritici Hegelova državnog prava* Marx nije samo inzistirao na identitetu građanskog društva i političke države u feudalizmu; on je istakao kako su odnosi u *feudalnom građanskom društvu utemeljeni u privatnom vlasništvu* kako je ono shvaćeno u *germanskoj* privatnopravnoj tradiciji. Što više on je tezu o identitetu dokazivao analizom germanskog pojma privatnog vlasništva i tvrdio kako su staleži samo opstanak (die Existenz) i ozbiljenje (die Verwirklichung) principa privatnog vlasništva, zaključujući na temelju toga kako je privatno vlasništvo ustav cjeline u feudalnoj organizaciji društva.

U *Prilogu židovskom pitanju* Marx više ne spominje vezu privatnog vlasništva i staleškog ustrojstva društva-države. Dapače, iako je iz konteksta vidljivo da govori o feudalnom građanskom društvu, odnosno o staležima kao organizacijama materijalne proizvodnje, Marx *nigdje ne spominje* da su odnosi u feudalnom građanskom društvu *bili* utemeljeni u privatnom vlasništvu i privatnom interesu. On samo ističe *političko* značenje staleža, posjeda, načina i vrste rada u feudalnom društvu, naglašavajući da je *posebni* odnos korporacije prema cjelini bio ujedno i odnos *pojedinca* prema cjelini i drugim pojedincima. Dok govori o feudalizmu Marx pažljivo i dosljedno izbjegava i sam pojam »privatnog«.

Ova je činjenica važna iz dva razloga. Prvo ona jasno izražava metodičku promjenu u Marxovu prikazu feudalnog društva. Napuštanjem pitanja o odnosu privatnog vlasništva i staleškog ustrojstva cjeline feudalnog društva-države Marx napušta pitanje o *biti* ustrojstva cjeline. Marx isto tako ustrojstvo feudalnog društva više ne izvodi iz majoratskog vlasništva kao socijalnog, ekonomskog i političkog odnosa, nego polazeći svjesno od egzistencije pojedinca u feudalnom društvu on pokušava ustrojstvo totaliteta feudalnog društva-države izvesti obzirom na egzistencijalnu situaciju pojedinca. Metodički je njegov prikaz feudalnog društva sada usklađen s prikazom modernog građanskog društva.

34) Isto, str. 59.

Marxovo je zanemarivanje pitanja o odnosu privatnog vlasništva i staleškog ustrojstva feudalnog društva važno, drugo, zbog toga jer ima neposredne posljedice za Marxov prikaz revolucije. Navedeni tekst počinje, naime, dosta strogim određenjem revolucije: *politička revolucija je revolucija građanskog društva.* Kontekst u kojemu je ovo određenje izrečeno — opis rada, posjeda, obrazovanja i sl. u feudalizmu — i Marxova upotreba kategorije »građansko društvo« na ovoj razini njegova razvoja, jasno govore što Marx želi istaći kao bitno dostignuće političke revolucije: *revolucijom su se promijenile institucije i odnosi u sferi materijalne proizvodnje života.*

Kakve su se promjene, međutim, dogodile ako političku revoluciju promatramo kao revoluciju feudalnog građanskog društva? Marxov je odgovor na prvi pogled jasan: »Politička revolucija rastvara građanski život na njegove sastavne dijelove, a da ne *revolucionira* same te sastavne dijelove i da ih ne podvrgava kritici. Ona se odnosi prema građanskom društvu, prema svijetu potreba, rada, privatnih interesa, privatnog prava, kao prema *osnovi svoga postojanja,* kao prema pretpostavci koja ne podliježe daljnjem obrazlaganju i stoga kao prema svojoj *prirodnoj bazi.* Napokon, čovjek kao član građanskog društva važi kao *pravi* čovjek, kao *homme* za razliku od *citoyena,* jer je on čovjek u svojoj *neposrednoj* čulnoj individualnoj egzistenciji, dok je politički čovjek samo apstrahiran, umjetan čovjek, čovjek kao *alegorijska, moralna* ličnost.«[35]

Političku revoluciju Marx interpretira kao *polovičnu* revoluciju. Iako je Marxu stalo da istakne revolucionarne promjene u sferi građanskog društva on joj prigovara što *ostavlja* netaknutim svijet privatnog vlasništva i privatnog interesa. Marx, dakle, smatra da su i odnosi u feudalnom građanskom društvu *bili* utemeljeni u privatnom vlasništvu i privatnom interesu, te da su to *ostali.* Ovakav se zaključak čini nedvojbenim. Valja, međutim, podsjetiti: opisujući feudalnu organizaciju života Marx *nije ustvrdio* da je privatno vlasništvo temelj struktuiranja odnosa u feudalnom građanskom društvu. Zanemarivši pitanje o načelu strukturiranja staleža on je izbjegao da odredi pojam *privatnog.* Samim tim njegovu zaključku sada nedostaje jedna premisa. Osim toga taj je zaključak formalno-logički protivrječan jer glasi: politička revolucija i *jest i nije* revolucija građanskog društva. Ne radi li se, međutim, o dijalektičkom zaključku? Odgovor postaje jasan čim ga izrazimo kategorijama spekulativne filozofije: političkom se revolucijom promijenio *pojavni oblik* građanskog društva, ali je *bit* građanskog društva ostala ista. Na temelju onoga što je o feudalnom građanskom društvu rekao u *Prilogu židovskom pitanju* Marx nema pravo ni na ovakav zaključak. Izbjegavši pitanje o načelu staleškog strukturiranja društva Marx je, vidjeli smo, upravo napustio pitanje o

35) Isto, str. 64.

biti feudalnog društva i svjesno pošao od egzistencijalne situacije pojedinca u tom društvu.

Goleme su posljedice ovog Marxova postupka. Prije svega Marx dostignuća političke revolucije u sferi feudalnog građanskog društva reducira na rastvaranje staleža i korporacija koji se raspadaju na pojedince. Materijalni i duhovni elementi koji su nekoć sačinjavali staleže dobivaju time individualno značenje. Smisao ove tvrdnje postaje međutim jasan tek interpretacijom Marxova shvaćanja prava čovjeka sadržanih u Deklaraciji o pravima čovjeka i građanina. Već na samom početku svoje analize Marx kaže: »Prije svega konstatirajmo činjenicu da tzv. *prava čovjeka, droits de l' homme,* za razliku od *droits du citoyen,* nisu ništa drugo do prava člana *građanskog društva,* tj. egoistična čovjeka koji je odijeljen od čovjeka i od zajednice«,[36] te analizirajući pravo slobode dodaje: »Ali čovjekovo pravo slobode ne bazira se na vezi čovjeka s čovjekom, nego, naprotiv, na odvajanju čovjeka od čovjeka. To je *pravo* tog odvajanja, pravo *ograničena,* na sebe ograničena individuuma. Praktična primjena prava čovjeka na slobodu jest čovjekovo pravo na *privatno vlasništvo.*«[37]

Naglašavajući da je *privatno* pravo postalo temeljni odnos među sudionicima sfere građanskog društva Marx istovremeno ističe kako je riječ o pravu pojedinca koje je u građanskom društvu »odijeljen« (abgesondert, abgetrennt) od drugih sudionika sfere građanskog društva i od zajednice. Rastvaranje staleža i korporacija kojim su posjed, način i vrsta rada, obrazovanje i sl. zadobili individualno značenje, Marx shvaća kao *dijeljenje* posebnih zajednica građanskog društva na njihove sitnije dijelove-individuume. *Stanje odijeljenosti* Marxu je sinonim za *privaciju* odnosa u građanskom društvu, kojom privacijom je građansko društvo uspostavljeno kao skup »atoma«, »monada«, nezavisnih individuuma« koji *nisu u sferi građanskog društva povezani nikakovim vezama,* nego su međusobno odijeljeni i suprotstavljeni.

Marxovo je shvaćanje da individuumi u sferi građanskom društvu nisu povezani nikakovim vezama izraženo i njegovim inzistiranjem da je »politička emancipacija bila u isti čas emancipacija građanskog društva od samog *privida* jednog općeg sadržaja«.[38]

Revolucijom su ukinute sve cehovske i druge odredbe koje su, kao zakoni, regulirale odnose u sferi građanskog društva. Ukidanjem ovih normi ukinut je privid općenitosti u građanskom društvu. Ali ne jedino to. Tvrdnja da je građansko društvo izgubilo privid općenitosti isto tako znači: rastvaranjem staleža i korporacija, te ukidanjem svih zakona o odnosima u sferi građanskog društva uspostavljeno je građansko društvo koje nije

36) Isto, str. 50.
37) Isto, str. 70.
38) Isto, str. 63.

prožeto *nikakvim imanentnim zakonitostima, zakonitostima koje su nužne i imaju opće značenje* i zakonitostima koje *povezuju* sudionike građanskog društva nezavisno od njihove volje. Ovakvu interpretaciju Marxova shvaćanja sfere građanskog društva poslije revolucije potvrđuje Marxovo određenje *bourgeoisa*. Istaknimo odmah: *bourgeois nije* na ovom stupnju razvoja za Marxa klasno određenje. Svaki sudionik sfere građanskog društva bez obzira što, gdje i kada radi, jest bourgeois. Za Marxovo shvaćanje građanskog društva poslije revolucije značajnija su, međutim, ostala Marxova određenja bourgeoisa. Neka od njih vidljiva su iz već navedene interpretacije prava čovjeka. *Bourgeois* je egoistička osoba koja slijedi svoj privatni interes, osoba koja je odijeljena od drugih pojedinaca. Marxovo je shvaćanje potpunije izvedeno na jednom drugom mjestu: »Razlika između religiozna čovjeka i građanina, jest razlika između nadničara i građanina, između zemljosjednika i građanina, između *živog individuuma i građanina*. Protivrječnost u kojoj se nalazi religiozan čovjek s političkim čovjekom ista je protivrječnost u kojoj se nalazi *bourgeois sa citoyenom*, u kojoj se nalazi član građanskog društva sa svojom *političkom lavovskom kožom*.«[39]

Bourgeois je »živi pojedinac«, radnik, trgovac, vjernik, pripadnik određene nacije. Ukratko: bourgeois je čovjek kakav jest u svojoj »osjetilnoj egzistenciji«. Ovako shvaćen pojedinac u sferi građanskog društva zadovoljava svoje prirodne potrebe. Zadovoljenje prirodnih potreba i nužnost održanja egzistencije ujedno je i jedini princip odnosa u građanskom društvu: »Princip *građanskog društva* je *praktična potreba, egoizam*, i javlja se u čistom obliku čim je građansko društvo iz sebe sasvim porodilo političku državu. Bog *praktične potrebe* i *sebičnosti* jest novac.«[40]

U nastojanju da zadovolji svoje potrebe pojedinac slijedi svoj egoizam vodeći *bellum omnium contra omnes*, instrumentalizirajući svoj rad i rad drugih. On je prinuđen da razmjenjuje svoj rad za rad drugih. Tržište je tako osnovna veza među ljudima, a novac je vrijednost svih stvari. I priroda i ljudi vrijede isključivo ukoliko imaju novčanu vrijednost. Svi su ljudski odnosi reducirani na odnose razmjene.

Treba, međutim, upozoriti: Iako je istakao da su odnosi u građanskom društvu odnosi razmjene, Marx ne smatra da je tržišna proizvodnja specifičnost novog građanskog društva i ne pita se o eventualnim zakonitostima tržišne razmjene. Razmjena je za njega samo niz slučajnih, individualnih akata koji pojedince dijele, budući da svaki od njih i u razmjeni slijedi svoj privatni interes i vlastiti egoizam.

Marxovo shvaćanje zadovoljenja vlastitih potreba pojedinca najjjasnije govori o njegovu shvaćanju tržišta. Iako zna da po-

39) Marx, **Ekonomsko-filozofski rukopisi**, Rani radovi, Naprijed, Zagreb 1953. str. 216.
40) Isto, str. 221.

jedinac zadovoljava svoje potrebe radom i na tržištu razmjenjuje svoj rad i rezultate svoga rada za rad i rezultate rada drugih pojedinaca, rad kojim pojedinac zadovoljava svoje potrebe Marx shvaća isključivo kao individualni akt u kojem je pojedinac odijeljen od drugih pojedinaca, a ne kao *društveni proces proizvodnje.* U analiziranim raspravama Marx uopće *ne upotrebljava* kategoriju »društveni proces proizvodnje«.

Na temelju naše analize možemo zaključiti: u raspravi *Prilog židovskom pitanju* Marx ne pravi strogu razliku između feudalnog i modernog građanskog društva. Ima li se na umu njegovo određenje privacije izvedeno analizom majorata u *Kritici Hegelova državnog* prava i njegovo inzistiranje na odijeljenosti pojedinaca u modernom građanskom društvu može se reći da Marx feudalni pojam privacije— privacije u ekonomskom smislu — implicitno proteže i na moderno građansko društvo.

Opravdanost ovakvog zaključka potvrđuje i Marxov metodički postupak. Prikazujući i feudalno i moderno građansko društvo Marx dosljedno polazi od egzistencijalne situacije konkretnog pojedinca. Sudionika građanskog društva Marx ne određuje kao subjekta (germanskog ili rimskog) privatnog prava, a njihove međusobne odnose kao odnose subjekta privatnog prava. Iako govori o tržištu Marx isto tako pojedinca ne određuje iz *tržišnog odnosa* i ne pita se o povijesnim društvenim pretpostavkama sudjelovanja pojedinca u tržišnoj razmjeni. Analizom prve Marxove kritike Hegela pokazali smo kako je Marx uvidio da Hegela ne može kritizirati i vlastitu tezu o odvojenosti građanskog društva i političke države u modernoj epohi ne može dokazati razlikovanjem različitih privatno-pravnih tradicija. Stoga Marx sada napušta ovo razlikovanje i zanemaruje činjenicu da je francuskom revolucijom rehabilitirana rimska privatno-pravna tradicija i učinjena temeljem modernog privatno pravnog poretka. Instrumentalizirajući dosljedno Feuerbachov filozofsko-antropološki pristup Marx je pokušao dokazati svoju temeljnu tezu, ali je izgubio mogućnost da uvidi stvarni domašaj francuske revolucije.

Ovdje ne možemo izvoditi sve posljedice ovakovog shvaćanja sfere materijalne proizvodnje života i pokazati posljedice koje slijede za određenje odnosa sfere materijalne proizvodnje života i države, filozofije i zbilje, te Marxovo određenje svake od ovih kategorija posebno. Upozorit ćemo samo na jednu, po našem sudu najznačajniju. Budući da Marx raspravlja o odnosu sfere materijalne proizvodnje i političke države uspoređujući taj odnos u feudalizmu i modernoj epohi njegova je prava tema povijesni proces, iako on to izričito ne kaže. Kako Marx prikazuje povijesno zbivanje, ako materijalnu proizvodnju ne shvaća kao društveni proces? Odgovor je jasan ako razmotrimo Marxovo shvaćanje dostignuća revolucije na planu države: »Politička revolucija, koja je srušila ovu moć vladara i državne poslove uzdigla do narodnih poslova, koja je konstituirala državu kao opće djelo, tj. kao stvarnu državu, nužno je razbila sve staleže, korporacije, cehove. privilegije, koji su bili upravo mnogobrojni

izrazi odvajanja naroda od njegove zajednice. Politička je revolucija time *ukinula politički karakter građanskog društva.* Ona je razbila građansko društvo na njegove jednostavne sastavne dijelove, s jedne strane na *individuume*, a s druge na *materijalne* i duhovne elemente koji sačinjavaju životni sadržaj, građanski položaj ovih individuuma. Ona je *oslobodila okova politički duh*, (istakao I. P.) koji je istovremeno bio podijeljen, rastavljen, raspršen u različitim ćorsokacima feudalnog društva; ona ga je sakupila iz te raštrkanosti, ona ga je oslobodila od njegova miješanja s građanskim životom i konstituirala ga kao sferu zajednice, *općeg* narodnog djela u idealnoj nezavisnosti od onih posebnih elemenata građanskog života.«[41]

Francuska revolucija kojom je prema Marxu izvršeno oslobođenje države revolucionirala je jedino politički duh, odnosno svijest o zajednici. To znači da Marx povijest prikazuje kao »napredovanje u svijesti o slobodi«. Svijest nije pri tom, kao kod Hegela, mišljena kao samosvijest objektivitetu imanentnih zakonitosti, nego isključivo subjektivno, kao proces razvoja mišljenja. Politička revolucija nije utemeljena u objektivnim suprotnostima feudalnog građanskog društva, nego u samosvijesti koja je »zahvatila mase« i dovela ih do revolucije. U *Prilogu židovskom pitanju* Marx povijest shvaća *idealistički*, ali ne u smislu Hegelova objektivnog idealizma, nego kao proces subjektivno shvaćene samosvijesti.

Ovu bi tezu potvrdila i interpretacija Marxove rasprave *Kritika Hegelove filozofije prava. Uvod.*, gdje je *teorijska emancipacija*, koje je rezultat njemačka klasična filozofija *izjednačena* s političkom emancipacijom u Francuskoj, čime je Hegelova filozofija neopravdano prikazana i kritizirana kao mladohegelovska filozofija samosvijesti. Mi tu analizu nećemo vršiti. Isto tako nećemo pokazivati kako sfera materijalne proizvodnje *jest* društveni proces, kako jest prožeta imanentnim zakonitostima i dr. Ta bi kritika i tako morala prije svega poći od Marxovih kasnijih uvida. Sam je Marx, naime, uvidio neopravdanost ovakve kritike Hegela i objavio samo Uvod u svoju raspravu. On je isto tako bio svjestan da je u *Kritici Hegelova državnog prava* i u *Prilogu židovskom pitanju* upravo u okviru metodološkog spora s Hegelom *izbjegavao* raspravu o *pojmu privatnog vlasništva*, te da u svom prikazu sfere materijalne proizvodnje života *nije objasnio* razloge *promjene privatno-pravnog* poretka, koja promjena je rezultat francuske revolucije. Opovrgnuti Hegela i dosljedno objasniti domašaj francuske revolucije može se ako se raspravi *pojam privatnog vlasništva.* Dakako, i pojam privatnog vlasništva koji u svojoj analizi primjenjuje Hegel. Ovaj je uvid *imanentno teorijski razlog* izbora teme u *ekonomsko-filozofskim rukopisima.* Ta je tema privatno vlasništvo i povezanost određenja privatnog vlasništva s Hegelovom spekulativnom dijalektikom.

---

41) Marx-Engels, **Njemačka ideologija,** str. 888.

Sistematsko izlaganje rezultata Marxova studija političke ekonomije prelazi granice ove rasprave. Upozoriti ćemo jedino na promjenu u Marxovu određenju pojma privatnog vlasništva i posljedice koje ova promjena ima po Metodu Marxova *prikaza* sfere građanskog društva.

Završavajući rukopis koji su izdavači naslovili *Odnos privatnog* vlasništva Marx kaže: »*Zemljoposjed*, u svojoj razlici od kapitala, jest privatno vlasništvo, kapital obuzet još lokalnim i političkim predrasudama, koji još nije sasvim došao k sebi iz svog zaplitanja sa svijetom, tj. još *nedovršeni* kapital. U toku svoga *svjetskog stvaranja* on mora dospjeti do svog apstraktnog, tj. *čistog* izraza.«

Nije teško uočiti promjenu obzirom na Marxovu tvrdnju iz *Kritike Hegelova državnog prava* kojoj je zemljoposjed određen kao privatno vlasništvo kat' egzohen. U čemu je utemeljena ova promjena? Recimo odmah: ona je rezultat Marxova upoznavanja s *radnom teorijom vrijednosti* klasične engleske političke ekonomije. Pomoću ove teorije Marx je uvidio kao »*subjektivna suština* privatnog vlasništva, *privatno vlasništvo* kao djelatnost koja postoji za sebe, kao *subjekt*, kao *ličnost* jest rad.«

Domašaj ove tvrdnje postaje jasniji imamo li na umu Marxovo ranije razlikovanje germanske i rimske privatno-pravne tradicije. Tada, prije svega, slijedi da odnos subjekta i objekta vlasništva ne treba misliti kao *stanje* u kojemu se nalaze volja subjekta i objekt vlasništva. Objekt vlasništva pripada subjektu zato što ga je on *prisvojio* svojom djelatnošću, zato što ga je proizveo. Odnosno objekt vlasništva se može razumjeti jedino ako se misli kao rezultat prisvajanja-proizvođenja. Ovaj materijalni proces čini stvar objektom vlasništva.

U majoratom uspostavljenoj vezi čovjeka i zemljoposjeda čovjekov je rad bio vezan za zemlju. Odnosno elementi proizvodnog procesa — predmet rada, sredstva za rad i radna snaga — bili su u neposrednom jedinstvu. Raspad staleža i ukidanje germanskog privatnog prava značili su diobu ovog jedinstva u proizvodnom procesu. Zemlja, sredstva za rad i rad kao subjektivna čovjekova djelatnost su se međusobno osamostalili oslobodivši se neposredne veze. Oslobodivši se veze sa zemljom i staležima koji su se u ovoj vezi temeljili čovjek je utemeljen jedino u svom radu i opstoji kao vlasnik svojih intelektualnih i fizičkih mogućnosti. Ovako osamostaljen pojedinac prisiljen je u procesu zadovoljenja svojih potreba razmjenjivati svoj rad na tržištu. Ovom razmjenom konkretni rad pojedinca postaje *društveni proces*, a totalna privatizacija totalno podruštvovljenje. Participacija na tržištu moguća je jedino ukoliko je pojedinac oslobođen od bilo kakvih izvanjskih određenja i tuđe volje. Ali ne jedino to. Razmjena konkretnih radova pojedinaca — obućara, krojača, liječnika, profesora — moguća je jedino ako se ovi konkretni radovi izjednače posredstvom tržišta u apstraktnom radu. Dapače, ovi radovi su društveno relevantni i individualno ko-

risni jedino ako su način opstanka apstraktnog rada. Njih se može i pojmiti jedino obzirom na njihov odnos prema apstraktnom radu. Upravo zato što se privatno vlasništvo kao sredstvo zadovoljenja potreba može realizirati jedino posredstvom transformacije u apstraktni rad i što čovjek u sferi materijalne proizvodnje participira kao apstraktni radnik neophodna je rehabilitacija pojma pirvatnog vlasništva u čijem je temelju apstraktna osoba, a ne konkretan pojedinac. Zato Marx u Njemačkoj ideologiji i kaže: »Uostalom podjela rada i privatno vlasništvo identični su izrazi — u jednom se s obzirom na djelatnost iskazuje isto što se u drugom iskazuje s obzirom na proizvod djelatnosti«.

Različitim stupnjevima diobe rada odgovaraju različiti oblici privatno-pravnog poretka.

Istovremeno iz nužnosti da se privatno vlasništvo pojedinca nad objektom vlasništva ozbiljuje kao njegovo jedino ako se transformacijom u apstraktni rad razmjeni za rad drugih pojedinaca slijedi da privatno vlasništvo nije jedino odnos pojedinca i stvari, nego je ono društveni odnos proizvodnje iz kojeg *odnosa* se mogu i moraju pojmiti strukture u sferi materijalne proizvodnje. Ova je spoznaja temelj promjene u Marxovu prikazu sfere materijalne proizvodnje. Polazeći od ovog temeljnog odnosa i oblika njegova pojavljivanja Marx će nastojati pokazati ne samo strukturiranje odnosa u sferi materijalne proizvodnje, nego i objasniti načine kako ovaj temeljni odnos biva osviješten u pravnoj, moralnoj, političkoj i znanstvenoj sferi. Marx će time u *prikazu* sfere materijalne proizvodnje života napustiti Feuerbachov filozofsko antropološki pristup i znatno povoljnije ocijeniti Hegelovu spekulativnu dijalektiku. Dapače, ističući kako se iz ovog temeljnog proizvodnog odnosa moraju i mogu pojmiti sve ostale sfere društva, sfere koje se pojavljuju kao međusobno razlučene, sam Marx će se vratiti dijalektičkoj metodi, iako će se ona razlikovati od Hegelove. Povratak dijalektici u prikazu sfere materijalne proizvodnje života najznačajniji je rezultat Marxova studija političke ekonomije. On je neposredno omogućen *radnom teorijom vrijednosti.*

Na kraju moramo istaći: namjera je ovog rada bila samo da prikaže Marxovu primjenu jedne Hegelove kategorije u najranijem periodu njegova razvoja. Analizirajući Marxovo shvaćanje odnosa u sferi materijalne proizvodnje nismo istakli činjenicu da je Marxovo stajalište od samog početka kritika svih sfera čovjekova opstanka u modernoj epohi i nismo inzistirali na humanističkom karakteru Marxove teorije. Nismo to učinili prije svega zbog toga jer je i u nas i u svijetu, po našem sudu, znanstveno utemeljen i dokazan ovaj kontinuitet u Marxovu razvoju. Ali nismo to učinili i zato što smatramo da, iako se Marxovo stajalište u cjelini može vrednovati jedino ako se reflektiraju ove bitne značajke Marxove teorije, domašaj Marxove kritike može biti ocijenjen jedino ako se raspitamo za znanstvenu utemeljenost njegova prikaza društvenih odnosa.

FILOZOFIJA I POLITIKA U TALIJANSKOJ MARKSISTIČKOJ MISLI

Lucio Lombardo-Radice

Roma

1. »TALIJANSKI PUT« U MARKSIZAM

»Različitim se putovima može stići do marksizma. Mi smo do njega došli putem koji je slijedio Karl Marx, tj, polazeći od njemačke idealističke filozofije, od Hegela. Očekujemo da nam se dokaže da je spomenuto porijeklo manje legitimno od eventualnog porijekla koje bi imalo drugačije ishodište, npr. matematske znanosti, naturalizam, pozitivnu filozofiju, humanitarni duh ili (zašto ne?) religiozno vjerovanje. Po našem mišljenju, put koji smo slijedili — u odnosu na druge — velik je i ima sve prednosti »*velikog puta*«.« Te je tvrdnje iznio pred gotovo pola stoljeća, 1925[1], Palmiro Togliatti, uoči Trećeg kongresa Komunističke partije Italije koji je održan u Lyonu (u Italiji se fašizam upravo pretvarao u totalitarnu diktaturu). Treći kongres likvidirao je sektaško rukovodstvo Amedea Bordiga i povjerio Partiju novoj rukovodećoj grupi, Gramsciju, Togliattiju, struji *Ordine nuovo* (1919—1921). Borba *Ordine nuovo*, i još ranije, borba mladih socijalista iz Torina protiv »reformističkih« i »maksimalističkih« struja koje su dominirale Socijalističkom partijom Italije (PSI), bila je istodobno politička i filozofska borba.

Od osnutka Socijalističke partije Italije (1892) do povijesne krize koju su izazvali prvi svjetski rat i ruska revolucija, normalan put prema marksizmu u Italiji je bio put tzv. naučnog pozitivizma u njegovim najheterogenijim oblicima, od metafizike Augusta Comtea do kriminologije Enrica Ferrija. Rezultat je bio čudna deformacija historijskog materijalizma u metafizičku doktrinu koja je nagovještavala društveni razvoj utvrđen

1) U listu **L'Unità**. Vidjeti **»Le nostre ideologije«**, u zbirci Togliattiovih spisa **Il partito**, Editori Riuniti, Roma 1964, str. 1—10.

potpuno unaprijed, i *osiguran*, apsolutno, fatalno osiguran, u svom završetku (Togliatti). »Historijski determinizam« u teoriji imao je kao »pandan« u praksi, »pasivnost, odsutnost kritičkog duha, verbalizam, koji su postali karakteristična obilježja političke organizacije talijanskog proletarijata« (Togliatti).

»Povratak Marxu«, uspostavljanje marksizma kao *filozofije praxisa*, bilo je djelo mladih ljudi kao što su *Antonio Gramsci* i *Palmiro Togliatti;* na njih su duboko utjecali talijansko neohegelijanstvo (Croce, Gentile) i drugi indeterministički tokovi (npr. škola ekonomske povijesti Gaetana Salveminija), koji su evoluirali prema marksizmu kao Antonio Labriola krajem stoljeća, »preokrenuvši« hegelovsku dijalektiku. »Slijedeći taj put, oni nisu samo prekinuli svaku metafizičku šemu, već su otkrili izvor povijesnog razvoja, njegove dijalektike, ne u idejama koje prethode svijetu i realiziraju se u njemu, nego u praktičkoj aktivnosti na zadovoljavanju ljudskih potreba« (Togliatti). Premda Komunistička partija Italije (PCI) u 17 godina potpune ilegalnosti i masovnih progona (novembar 1926 — juli 1943) nikada nije gubila oslonac i izvjesni utjecaj u Italiji, *prvo formiranje* pod fašizmom nove generacije komunističkih »kadrova« bilo je nezavisno od spomenutog prethodnog iskustva.

Proces formiranja jednog Gramscija i Togliattija — od neohegelovstva do marksizma, u polemici sa svim vrstama »scientizma« i povijesnog determinizma — u neku su ruku, »ponovile« (premda u drugačijim povijesnim uvjetima) nove generacije, napose veoma velik i značajan dio marksističkih političkih rukovodilaca koji danas imaju 50—60 godina. Nabacit ću bez reda nekoliko imena: Giorgio Amendola, Emilio Sereni, Riccardo Lombardi (lider ljevice PSI), Lelio Basso, Mario Alicata, Mario Spinella, Alessandro Natta, Pietro Ingrao, Antonio Giolitti (koji je sada ministar financija), Paolo Bufalini, Enrico Berlinguer; među »profesionalnim« filozofima navedimo: Cesare Luporini, Umberto Cerroni, Nicola Badaloni.

»Put u marksizam« koji je bio najznačajniji u formiranju novih socijalističkih kadrova pod fašizmom, između 1926. i 1943, vodio je kroz djelo i misao Benedetta Crocea i njegovog časopisa *La Critica* (koji je bio legalan u Italiji), čiji su glavni suradnici bili povjesničar Adolfo Omodeo i filozof Guido de Ruggero, obojica idealisti. Da bih u nekoliko riječi rezimirao proces koji je u stvari bio dug, složen i mnogostruk, navest ću da smo »preokrenuli« dijalektiku slobode (»religiju slobode«) Benedetta Crocea postavljajući je na njene povijesne temelje, na čvrste proleterske temelje.

2. OTVORENI, KRITIČKI, METODOLOŠKI I HISTORIJSKI MARKSIZAM

Međutim, polazna točka bila je zajednička — *sloboda.* Marksizam, jedina prava »religija slobode«; oslobođenje naroda — nacije, kulture, »duha« koji nije moguć bez hegemonije radnič-

ke klase i njene doktrine; duboka, neograničena kontradikcija između kapitalističke eksploatacije i demokracije; to su filozofska i politička otkrića koja rezimiram u jednostavnom i katkada naivnom obliku u kojem su otkrivena i osvojena od *milijuna* muškaraca i žena u Italiji između 1943. i 1946. Masovno osvještavanje odnosa sloboda — oslobođenje dalo je u tim godinama, po mojem mišljenju, odlučni pečat relaciji filozofija — socijalizam u marksizmu i u talijanskom radničkom pokretu.

Neposredno nakon potpunog oslobođenja Italije (april 1945), talijanski marksizam imao je, smatram, slijedeća obilježja: bio je to *otvoreni, kritički, metodološki* i *povijesni* marksizam. Otvaranje talijanskih marksista prema izvjesnim duhovnim i istraživačkim orijentacijama koje su se razvile neovisno od marksizma i vrlo često u polemici s ortodoksijom »dijamata«, imalo je dubok korijen u samim putovima kojima su marksisti prošli da bi dospjeli do marksizma. Takvo otvaranje bilo je posljedica činjenice da su otkrili marksizam kroz vlastita slobodna istraživanja i da su prema tome, daleko od toga da odvajaju završenu doktrinu od kulture u razvoju, na dijalektički način razmatrali odnos između marksističke metode analize povijesti i drugih metoda, čiju su barem »lokalnu« efikasnost isprobali, kao npr. metode psihoanalize i psihologije, formalističku kritiku osnova nauka, sociološku analizu, teoriju i praksu metoda aktivnog odgoja itd.

Kritički duh, tj. odbijanje »definitivnih istina u krajnjoj instanci« (Engels) trebao bi biti obilježje marksizma, ali na žalost nije kod ljudi koji se proglašavaju zaštitnicima »integriteta« marksizma, »marksizma« koji čuvaju u kovčegu zakona. Kritički duh jedini je mogao animirati stare borce i mlade komuniste koji su marksizam i otkrili upravo kroz kritički duh.

»Što je marksizam?«

Na ovo pitanje većina talijanskih marksista odgovorila je na slijedeći način: marksizam je mnogo više *metoda* nego *doktrina.* Galilejevu mehaniku kao »doktrinarni corpus« treba ispraviti, ona više nije prihvatljiva u izvornom obliku, ali Galilejeva metoda ostaje i dalje valjana. Marx je bio Galilej povijesti (i, možemo reći, istodobno njezin Newton): upravo je Marxova metoda fundamentalna[2].

Marx, dakle, znači otkriće povijesti, njenog razvoja, njene dijalektike.

»Marksističko i lenjinističko učenje jedino je učenje koje omogućava potpunu analizu svih elemenata stvarnosti, njihovo isprepletanje i razvoj, te je, prema tome, jedino koje omogućava da se politička akcija radničke klase i velike partije pre-

2) Premda u različitim kontekstima, usporedbu između Marxa i Galileja izvele su dvije velike ličnosti »marksističke renesanse« u Italiji nakon rata: Antonio Banfi i Galvano Della Volpe. Banfijeva djela objavili su, nakon njegove smrti, izdavači Parenti i Editori Riuniti, a sada Editori Riuniti upravo objavljuju djela Della Volpea.

cizno prilagode stvarnosti. Kroz marksističku analizu evolucije modernog svijeta shvaćamo da se nasuprot tom strašnom padu civilizacije kao što je sadašnji svjetski rat, pred radničku klasu i druge radne ljude danas postavljaju zadaci konstruktivne prirode, koji se pred njih nikad nisu postavljali u prošlosti i koje jedino oni mogu realizirati« (Togliatti, *Il partito*, str. 65).

3. POLITIČKA DISCIPLINA I FILOZOFSKA SLOBODA

Preuzeli smo dvije rečenice iz dobro poznatog članka Palmira Togliattija »*Partito nuovo*«, objavljenog u jednom od prvih brojeva »*Rinascita*« krajem 1944. Tvrdeći da je »ideološki vodič« »nove partije« marksizam, Togliatti navodi da se ne radi o *Weltanschauungu*, o globalnoj filozofiji, već o metodi analize povijesne stvarnosti koja omogućava rješavanje *novih* problema. Marksizam je prema Togliattiju direktna negacija nepromjenjivog skupa principa i spoznaja stečenih jednom zauvijek.

Treba reći da je u mnogim drugim evropskim zemljama antifašistička borba dovela do koncepcije marksizma sasvim slične koncepciji o kojoj smo upravo govorili. Potrebno je također reći da su polet prema otvorenom, kritičkom, metodološkom, ne-dogmatskom i »ne-totalizirajućem« marksizmu u drugim situacijama zaustavljala i prekidala politička rukovodstva nekih komunističkih partija. Odnos između filozofije i politike doista su neke komunističke partije zamišljale drugačije od Komunističke partije Italije. »Osnova pristupanja partiji je program partije«; taj je princip svečano potvrdila PCI već na prvom Kongresu nakon oslobođenja zemlje (Rim, decembar 1945 — januar 1946). Na Kongresu — petom od osnutka Partije (1921) — PCI je potvrdila i unijela u Statut najpotpuniju slobodu komunističkog borca u pogledu religioznih vjerovanja i filozofskih stavova. U drugim se partijama, naprotiv, tvrdi da je »marksističko-lenjinistička partija organizacija ljudi istih uvjerenja ne samo u pogledu političkih ciljeva, već i u domeni filozofskih principa«. Ili: u nekim komunističkim partijama prihvaćali su radnike, mlade ljude, koji *još nisu* materijalisti u filozofiji, pridržavajući pravo da ih preodgoje, da ih učine pouzdanim vjernicima *dijamata*. U oba slučaja — potpuna zatvorenost partije radnicima koji nisu ateisti, ili tolerantnost prema ostacima religioznog vjerovanja s eliminiranjem kroz materijalistički odgoj — marksizam je bio definiran jednoznačno, strogo i »totalizirajuće«: tvrdilo se da je potrebno kontrolirati odozgo »ideološki integritet« Partije, njenu »filozofsku zatvorenost« (*»weltanschauliche Geschlossenheit«*).

Praktički stav u pitanju odnosa između *Weltanschauung*-a i socijalističkih boraca ne može biti odvojen od koncepcije marksizma.

»Marksizam se razvija u diskusiji među marksistima i u slobodnoj konfrontaciji sa svim idejnim i kulturnim strujama ...

Čini nam se da je velika greška zastupati apsolutnu valjanost jedne interpretacije marksizma i apsolutnu negativnost druge«, pisala je 1966. *L'Unità*[3] (kojom je u to vrijeme rukovodio Mario Alicata) u odgovoru na pismo koje je potpisalo sedam eminentnih marksističkih filozofa iz DDR povodom poznatog »slučaja Havemann«.

Na stranicama napisanim na Jalti u augustu 1964. i upućenim sovjetskim komunističkim rukovodiocima, na stranicama koje će postati njegov testament, *Palmiro Togliatti* je pisao:

»*Moramo postati stjegonoše slobode intelektualnog života, slobodnog umjetničkog stvaranja i naučnog napretka.* A to od nas zahtijeva da naše koncepcije ne suprotstavljamo na apstraktan način tendencijama i strujama različite prirode, već da otvorimo dijalog s tim strujama ... *Nije istina da su svi ljudi, koji su se u pojedinim domenama kulture, u filozofiji, u povijesnim i društvenim naukama udaljili od nas, naši neprijatelji ili agenti našeg neprijatelja*«.

To su skoro iste riječi što ih je Palmiro Togliatti izgovorio 20 godina ranije Ernstu Fischeru u Moskvi, kada su zajedno radili u Kominterni i pripremali politički povratak u svoje zemlje (Italiju i Austriju) koje su se upravo oslobađale:

»Vratimo li se jednog dana u naše zemlje, bit će apsolutno nužno da već od početka budemo svjesni jedne činjenice: *borba za socijalizam znači borbu za povećanje demokracije (mehr Demokratie).* Ne budemo li mi, komunisti, najkonzekventniji demokrate, povijest će proći iznad naših glava«[4].

Borba protiv sektaštva, potvrda pozitivnosti konfrontacije različitih ideja, ne može se pokoravati pravilima marksističke »ortodoksije«. U izdavačkoj kući Komunističke partije Italije (Editori Riuniti) naš izbor diktira jedino *kvaliteta* djela: nijedna sadašnja struja marksizma nema privilegij. Naravno, objavljujemo službene materijale (rasprave, povijesne sveske, itd.) iz *svih* socijalističkih zemalja: od SSSR-a do NR Kine, od Kube do Rumunjske — ali ne dajemo prvenstvo ovoj ili onoj socijalističkoj zemlji. Objavljujemo također najbolja djela »neslužbenih« marksista, čak kada se radi o marksistima koje su komunističke partije njihovih zemalja isključile iz svojih redova, ili o marksistima koje su institucije socijalističkih zemalja »stavile na led«, a službeni tisak kritizira: to činimo kada smo uvjereni da su njihova djela značajan doprinos marksističkoj raspravi i istraživanju. Evo najnovijeg i možda najeklatantnijeg primjera: nedavno su Editori Riuniti objavili na talijanskom jeziku »*Sjećanja i razmišljanja*« Ernsta Fischera, s vrlo angažiranim predgovorom marksističkog povjesničara Ernesta Ragionerija koji je član Centralnog komiteta PCI[5].

---

3) U broju od 5. travnja.

4) Ernst Fischer: **Erinerungen und Reflexionen**, Rowohlt, Hamburg 1969, str. 23.

5) Kod Editori Riuniti izašla su, između ostalih, djela Austrijanca

Ne radi se o vladarskom »liberalizmu« iz doba prosvjetiteljstva; to nije tolerantnost jedne političke upravljačke grupe koja ostaje svemoćna u konstitucionalnom pogledu. Ne. Mi smo ostvarili i institucionalizirali *strukturu* u kojoj kulturne organizacije imaju maksimalnu autonomiju. Već smo govorili o izdanjima PCI: Editori Riuniti imaju široku slobodu u izboru i stvarnu autonomiju. Predsjednika i generalnog sekretara Instituta Gramsci imenuje Centralni komitet PCI, a Institut ima potpunu institucionalnu autonomiju. (Ne postoje organi kontrole *iznad* Instituta; veza s partijom osigurana je učešćem političara u kulturnom istraživanju i marksističkih znanstvenika u političkoj borbi; to je funkcionalna, a ne birokratska veza). Mnogobrojni časopisi za kulturu koje potpomaže i financira PCI, posjeduju najviši stupanj slobode.

To nije idila, naravno! Postoje žučne diskusije, sukobi i katkada unutarnje borbe svih tih organizacija, ali *princip* slobodne kulturne i političke konfrontacije postao je *institucionalna činjenica* u PCI. Potrebno je, možda, podsjetiti i naglasiti da su rukovodioci *Manifesta* brisani iz PCI (i to ne jednoglasno), ne zbog političkih stavova koje su izražavali, već zato što su stvorili frakciju[6].

4. FENOMEN KRŠĆANA-MARKSISTA

Već smo podsjetili na slobodu filozofskog mišljenja koja je zagarantirana članovima PCI Statutom partije: »U PCI mogu se upisati građani stariji od 18 godina koji — neovisno o rasi, vjeri i filozofskim principima — prihvaćaju program partije i angažiraju se na njegovoj realizaciji« boreći se u jednoj partijskoj organizaciji (član 2).

Taj član Statuta izražava se konkretno u tri glavna pravca. *Prvo:* pravo građanstva u PCI različitih interpretacija marksizma, slobode istraživanja i javne diskusije među marksistima i o marksizmu. O tome smo već govorili prilikom »političke discipline« i »filozofske slobode«.

Drugo: slobodno i aktivno prisustvo u PCI različitih modernih filozofskih i kulturnih struja marksizma (razlika nužno ne znači — a to je Togliatti naglašavao na Jalti u svojoj raspravi namijenjenoj sovjetskim drugovima — opoziciju i inkompatibilnost). U striktno filozofskoj domeni možda je najznačajnija činjenica bila pristupanje Komunističkoj partiji Italije tokom Otpora i ilegalnosti, filozofa i epistemologa Ludovica Geymonata, koji je u to vrijeme bio neopozitivist. Danas ta činjenica

---

Franza Mareka, Poljaka Adama Schafa i Stefana Morawskog, Čeha Kosika, Hajeka, Goldstückera i dr.

6) Potrebno je također podsjetiti da je prethodna diskusija Centralnog komiteta (15—17. oktobar 1969) integralno objavljena (vidjeti: **La questione del »Manifesto« — Democrazia e unità nel PCI,** Editori Riuniti).

ima povijesni značaj, budući da su Geymonat i većina njegovih učenika evoluirali iz neopozitivizma u dijalektički materijalizam i danas u talijanskom marksizmu (unutar i izvan PCI) predstavljaju krilo koje potvrđuje neodvojivost filozofskog materijalizma od marksističke nauke povijesti. U pedagoškoj domeni, konfrontacija između marksizma i »aktivizma« (posebno John Dewey), dogodila se *i unutar* PCI, slobodno i javno, i pomogla novu elaboraciju: teoriju i praksu *narodne pedagogije* (Bruno Ciari, umro pred tri godine, simbol je te sinteze, čija su polazna točka bili Marx, Dewey, Freinet, Makarenko, Gramsci). Sada je unutar partije pokrenut problem odnosa Marx—Freud: izvjestan broj drugova, članova PCI, ima više »freudovsko« (u širem smislu) filozofsko obrazovanje nego marksističko. I u tom slučaju moguće je predvidjeti da će slobodna konfrontacija unutar partije olakšati sintezu, razvoj i širenje marksizma.

Treće, treba reći da je »najočiglednija« i po mojem mišljenju najznačajnija posljedica primjene člana 2 Statuta PCI bila prisustvo u Komunističkoj partiji Italije »bez sumnje vrlo visokog broja — većine u odnosu na ukupan broj — vjernika«[7]. Vjernik u Italiji znači gotovo uvijek »katolik« (među kršćanskim nekatoličkim manjinama najznačajnija je valdenška evengelička zajednica: postoji izvjestan broj Valdenžana koji su članovi PCI ili, općenito, lijevi pristalice). Smatram dakle, da treba razlikovati masovno pristupanje talijanskoj Komunističkoj partiji seljaka i radnika, te katoličkih domaćica, od pristupanja katoličkih intelektualaca. Prvi fenomen ima izrazito klasni karakter i uglavnom ne postavlja pitanje teorije. »To je partija radnika, i ja sam radnik; to je partija radnog naroda, i ja sam žena iz naroda; to je moja partija. Moja me partija ne sprečava da vjerujem u boga, Isusa, bratsku ljubav, tajnu nadgrobnog života. Ne postoje protivurječja: naprotiv, može se reći da je Isus bio prvi socijalist«. To su elementarni, ali čvrsti razlozi radnika, seljaka, žena iz naroda, koji se bore, stotine tisuća u PCI, koji jesu i ostaju vjernici, idu u crkvu i povjeravaju katoličkoj crkvi svetkovanje najznačajnijih trenutaka individualnog života: rođenja, ženidbe, smrti. Moglo bi se reći da radnici koji su katolici i komunisti, vrlo dobro shvaćaju klasnu borbu, ali se mnogo ne brinu o teoriji povijesti kao borbi klasa i o njenim filozofskim korijenima: s druge strane, njihova vjera — u ljubav, apsolutnu pravednost, vječni život — ne implicira nikakvu teologiju. Klasna borba i kršćanska vjera žive jedna uz drugu, u jukstapoziciji.

Nasuprot tome, katolički intelektualac ne može biti bez teorijskog sistema. U ovom kratkom eseju o mnogo široj temi, ne-

---

7) Palmiro Togliatti, »Il destino dell'uomo«, **La via italiana al socialismo,** Editori Riuniti, 1964, str. 234. Togliatti dodaje: »Zaista, osnova pristupanja našoj partiji je, kao i u svim drugim komunističkim partijama, program za čiju se realizaciju borimo i koji svaki vjernik može bez teškoće prihvatiti«.

moguće je posvetiti nužni prostor povijesti pokušaja da se poveže kršćanska vjera i marksistička analiza povijesti. Pokret »katolika-komunista« (1940—1943) koji se preobrazio u partiju »Sinistra cristiana« (1944—1945), izradio je vrlo interesantne pozicije, pune budućnosti (tu se nailazi na frapantne anticipacije nekih tekstova Koncila): međutim, »Sinistra cristiana« bila je raspuštena zbog opozicije Pia XII, većina pristalica postali su članovi PCI, a čak i oni koji su individualno sačuvali katoličku vjeru, prekinuli su osobno i kolektivno istraživanje teorijskog karaktera o vezi između kršćanstva i marksizma.

Trideset godina kasnije, došlo je do pravog klijanja sjemena koje su posijali »katolici-komunisti« (Rodano, Ossicini, Balbo, D'Amico i drugi). Danas je legitimnost »socijalističkog izbora« za katolike priznala katolička crkva (ovdje govorimo o crkvi-instituciji, crkvi-moći). Postoje još uvijek stoljetni »mali progoni« hijerarhije protiv revolucionarnih katolika (npr. više »teologa revolucije« udaljeno je sa svojih mjesta na sveučilištima koja zavise od crkve); međutim, nakon Koncila, hijerarhija više ne može ekskomunicirati nikoga zbog njegovih socijalnih, povijesnih i političkih stavova. Posljednjih deset godina razvio se u Italiji javni, otvoreni i borbeni pokret »kršćana za socijalizam«: ne mogu ovdje zacrtati povijest tog pokreta koji je najavio susret na nacionalnom nivou za mjesec septembar[8].

U maju 1973. niz katolika (mladi ljudi, učitelji i profesori, intelektualci) pristupio je Komunističkoj partiji Italije, nakon kolektivne elaboracije i javne diskusije. Što je novo u poređenju sa pristupom Komunističkoj partiji Italije katoličkih radnika o kojima smo malo prije govorili? Po mojem mišljenju, postoji nešto novo. Pristupajući PCI danas, mnogi katolički intelektualci, a i »jednostavni vjernici«, nastoje da ostanu aktivni, katkada i rukovodeći elementi u zajednicama, organizacijama, udruženiima, časopisima religiozne prirode. Članovi PCI nalaze se među rukovodiocima pokreta obnove crkve (»7. novembra«; u redakcijama časopisa za teološka i politička istraživanja kao *Testimonianze* (Firenca), *Il Tetto* (Napulj), pristalice PCI nalaze se u tzv. »ispovijednim zajednicama« (Oregina, Isolotto, San Paolo) i u »normalnim« zajednicama, koje se razvijaju oko parohija ne ulazeći u sukob sa svećenicima. Postoje i komunisti među borcima i rukovodiocima ACL (Katoličkih udruženja radnika). Za mnoge komunističke (ili socijalističke) pristalice religiozno učenje više nije samo privatna stvar; oni ostaju angažirani — javno, aktivno — u domeni svoje vjere, u problematici (i inicijativama) koja se odnosi na novu interpretaciju kršćanske vjere, obnovu crkve.

---

8) Taj je susret održan u Bologni: gotovo tri tisuće osoba prisustvovalo je s entuzijazmom: uvod je dao otac Giulio Girardi. Među tim »kršćanima za socijalizam« bilo je komunista (PCI), socijalista (PSI) i ljevičara (Lotta continua, Manifesto).

Međutim, taj proces olakšala je i koncepcija marksizma koju zastupa Komunistička partija Italije. PCI, kao partija, vezana je uz marksizam. »Steći i produbiti (bez predrasude o onome što tvrdi član 2 — tj. o slobodi religioznog vjerovanja i filozofskog mišljenja) poznavanje marksizma-lenjinizma i primijeniti njegovo učenje na rješavanje konkretnih pitanja«, zadaća je članova partije (Statut KCI II, 5). Premda interpretacija tog člana nije jedinstvena, njegovo konkretno značenje je slijedeće: partija djeluje »u svjetlu marksizma«, smatrajući marksizam doktrinom i metodologijom povijesti, »vodičem za akciju«: ne radi se o materijalističkoj i ateističkoj *filozofiji* koju propovijeda partija u svojstvu političke partije. Zaista, kompatibilnost između kršćanske vjere i marksističke analize povijesti nije potvrđena samo s jedne, katoličke, strane, već ju je — na teorijskom nivou — potvrdio Togliatti. Na Desetom kongresu partije 1962—1963, odobrio je tezu prema kojoj religiozna svijest danas, naspram strašnih problema čovjeka i čitave planete, daleko od toga da djeluje kao *opijum*, može, naprotiv, biti *stimulacija* koja potiče na odabiranje puta socijalističke revolucije.

Još jednom, ne radi se o »napuštanju« marksizma i lenjinizma: naprotiv, radi se o stvaralačkom razvoju učenja klasika marksizma, koji odgovara novim fenomenima.

5. DVIJE NUŽNOSTI REVOLUCIONARNOG POKRETA: PRIMJENA MARKSISTIČKE METODE NA SOCIJALISTIČKU STVARNOST I SLOBODNA KONFRONTACIJA HIPOTEZA

Dosad sam posebno ocrtao stav svoje partije, Komunističke partije Italije, prema pitanju odnosa između filozofije i politike.

Sada bih želio zaključiti s nekoliko osobnih zapažanja.

U potpunom suglasju s partijom, pristalica sam slobode i najpotpunije autonomije svih socijalističkih zemalja i svih komunističkih partija, kako god bile »male«. Međutim, to ne znači nezainteresiranost za ono što se događa u socijalističkim zemljama, za ono što rade ostale komunističke partije: to ne znači prihvaćanje principa koji je bio u osnovi Westphalskog mira: *cuius regio, eiusdem sit religio* — svakoj zemlji njena religija. Ne. Naprotiv, vjerujem da je jedna od najozbiljnijih slabosti radničkog komunističkog i revolucionarnog pokreta danas u svijetu odsustvo javne konfrontacije, uzajamne kritike, diskusije koja ne bi bila ni diplomatska niti ograničena na »upućene«, u posjedu tajanstvenog jezika.

a) Prije svega, nužno je proučavati bez predrasuda i mitova, povijest i stvarnost socijalističkih zemalja kakve jesu. Tvrdim — ali ne iz pristojnosti kao gost, već iz ljubavi prema istini — da nam *najznačajnije doprinose u proučavanju — diskusiji o socijalizmu danas, daju jugoslavenski drugovi, jugoslavenski marksisti.*

Smatram vrlo negativnim svako ograničavanje pristupa dokumentacionim izvorima. Arhiv PCI je otvoren: koriste ga mnogi povjesničari, posebno drug Paolo Spriano, pisac povijesti Komunističke partije Italije (u pet tomova[9]), koja predstavlja pravu povijest u naučnom značenju te riječi.

Što su socijalističke zemlje? Ni pitanje ni odgovor nisu banalni. Kada se kaže »socijalistička«, ne kaže se sve. Postoje npr. — a to je suvišno podsjećati u Jugoslaviji — etatistički socijalizam i samoupravljački socijalizam. U pojedinim socijalističkim zemljama postoje vrlo različiti oblici političke organizacije, institucionalne strukture itd. Potrebno je pod svaku cijenu osloboditi se jednoznačnih i »pobjedonosnih« definicija, *treba proučavati stvarnost i povijest socijalizma, ne predodređujući zaključke i ne zabranjujući a priori ovu ili onu hipotezu.* Ne znam da li mađarski marksistički znanstvenici *Hegedüs* i *Agnès Heller* imaju ili nemaju pravo u svojoj karakterizaciji socijalističkih zemalja izgrađenih na sovjetskom modelu; ne poznajem dovoljno njihove radove. Ali dobro znam da je *vrlo teška greška sprečavati ih u nastavku istraživanja, osuditi ih na šutnju.* Možda imaju krivo, vjerojatno su vidjeli samo jednu stranu istine: zabraniti *omnia edita atque edenda* nikako ne znači dokazati njihovu pogrešku ili jednostranost. U pravu smo ako i to *samo ako* smo sposobni da pobijedimo *u slobodnoj i otvorenoj konfrontaciji.*

b) Javnost svih dokumenata, slobodna i otvorena konfrontacija različitih mišljenja, nisu »rezidue« buržoaskog liberalizma. *Sloboda informacije i sloboda mišljenja neophodni su razvijenom socijalističkom društvu.* Potrebno je da proleteri, da komunisti, nauče koristiti jednu »tehniku« koja nije nimalo buržoaska »po sebi«, »tehniku« *slobode.* Reguliranje složenog i bogatog socijalističkog društva, koje je prevazišlo početni period — »prvobitne« socijalističke akumulacije, žestoke obrane protiv neprijatelja izvana i iznutra, kulturne i tehničke inferiornosti radnika naspram razvlašćenih klasa — *zahtijeva* potpunu slobodu informacije, slobodnu konfrontaciju različitih hipoteza, *mogućnost kritiziranja upravljača.* Među socijalističkim zemljama Socijalistička Federativna Republika Jugoslavija je *otišla najdalje* na putu socijalizma čija je dinamika regulirana *demokracijom i slobodom.*

Talijanski komunisti nemaju i ne mogu imati »modele«, ali oni s posebnim interesom proučavaju povijest i stvarnost jugoslavenskog socijalizma, za njih tako *bogatog poukama.*

Prevela Biserka Cvjetičanin

---

9) Prva četiri toma izdao je Einaudi, Torino, od 1970—1973. Paolo Spriano je član Centralnog komiteta PCI, ali nije ništa »sakrio«, već je dosljedno objavio sve, čak i najdelikatnije dokumente.

SVJETOVNI POLOŽAJ FILOZOFIJE

Boro Gojković

Sarajevo

Filozofija počinje sa ranim grčkim mišljenjem i traje do naših dana. U tom vremenskom razdoblju njeno pravo na vlastitu egzistenciju nikada nije prestalo biti u pitanju. Stoga se njena povijest može, u određenom smislu, prezentirati kao neka vrsta avanture unutar koje se ona pita o razlogu ili temelju vlastitog opstanka. Ona to uvijek čini u novim formama odupirući se novim zahtjevima koji prate njen razvitak.

Zahtjevi za negiranjem filozofije dolaze iz nefilozofskog iskustva same filozofije, ili kako primjećuje Merleau-Ponty, iz onog nemišljenog (impensé) u samom mišljenju. Sve se dakle tako zbiva kao da je razvitak filozofije nerazlučiv od nefilozofije, mišljenja od nemišljenog, uma od neumnog. Filozofija se, prema tome, osvaja na nečemu što nije ona sama. To »nešto« ona nikada ne uspijeva ušutkati već ga čini, time što je u isti mah nerazlučiva od njega i upravljena njemu, dovoljno »filozofskim«, dakle, sposobnim da iznosi stanovite razloge o izlišnosti njene egzistencije.

Sa svoje strane filozofija nije neosjetljiva na te »razloge« čime i dalje nastoji biti nadajući se pri tome da će napokon osporiti nefilozofiju unutar sebe same i na taj se način definitivno izboriti za opravdanost vlastite egzistencije. Ta se nada, međutim, pokazala, u njenoj dosadašnjoj povijesti, iluzornom. Ograničavajući se na posthegelovsko vrijeme Merleau-Ponty je tu iluzornost ovako formulisao: postoji nakon Hegela jedna filozofska praznina, ali ne zato što tu nedostaju filozofski geniji, nego zbog toga što oni (Marx, Nietzsche, Kierkegaard) eksplicitno poriču filozofiju. Treba li, na temelju toga, reći da je sa njima čovječanstvo doprlo u jedno nefilozofsko doba, ili se možda prije radi o tome da je destrukcija filozofije oko koje su oni nastojali u stvari njena realizacija? Slijedeći povijest mišljenja od Hegela pa naovamo teško bi bilo dati zadovoljavajući odgovor na ta pitanja. Velika su djela, što ih nalazimo na tom putu,

previše opterećena borbom protiv Hegela i klasične metafizike (i utoliko kolidarna sa njom) da bi se moglo pouzdano reći šta ostaje od filozofije u njenoj nefilozofiji. Opskurnost je tih djela upravo u toj tački neizlječiva. Što se pak tiče interpretacija koje ih u stopu slijede, trudeći se da nam olakšaju uvid u njihove poglede i probleme, one u stvari reflektiraju naše poglede i naše probleme. Danas je, naime, svaki komentar Marxa ili Nietzschea samo zauzimanje određene pozicije spram našeg vremena.

Izmjenjujući kvalitet filozofije i posvećujući se dešifriranju enigmi vlastitog vremena, ti filozofi žive u nama prije nego što smo mi stigli da upravimo na njih jasan i eksplicitan pogled. Oni su prije prisutni u našim problemima i teškoćama nego što smo stigli da prevladamo njihove probleme i teškoće. U izvjesnom smislu kao da su oni prije nas bili prisutni u našem svijetu i kao da je naš svijet sabrao u sebi ono što su oni kazali. Kao da je, naime, jednom mišljenje zakoračilo daleko ispred povijesti, odnosno kao da je povijest jednom izostala daleko iza mišljenja i kao da nam to pouzdano mišljenje i danas čini vidljivim vlastito vrijeme. Igrajući ulogu svjetla, koje nam posreduje prizor i koje nam pokazuje ono što nam valja vidjeti, to nas mišljenje neprestano upozorava na ono što ne smijemo previdjeti. Ono postupa s nama poput prijatelja kojeg smo posjetili u nama nepoznatom gradu i koji unaprijed zna šta će nam pokazati i na šta će upraviti našu pažnju. I kao što nas ovaj upozorava na kulturne i povijesne vrijednosti vlastitog grada, tako nas i ono upoznaje s »vrijednostima« našeg svijeta kao da ih je ono odnekud prije znalo i poznavalo.

No to znanje našeg svijeta ne smije se uzimati kao apsolutno i nad samim sobom zatvoreno znanje. Jer, i to valja uvijek imati na umu, iza jednog znanja ostaje ono tamno neznanja, kao što iza jednog mišljenja ostaje ono opskurno nemišljenja. To neznano znanja kao i to nemišljeno mišljenja upravo je ono na što nas upućuju znanje i mišljenje. Prema tome jedno je mišljenje utoliko veće, ukoliko je bogatije nemišljenim, odnosno jedan je filozof utoliko veći, ukoliko mu je sjenka duža. Marx-Nietzscheovo nemišljeno može biti mišljeno samo uz pomoć njihovog mišljenja. A njihovo mišljenje, kao što je poznato svakom studentu filozofije od Nietzschea pa naovamo, bilo je centrirano na prevladavanje metafizike, premda je i samo dolazilo iz jednog svijeta čiji je konstitutivni moment metafizika sama.

Za nas današnje koji smo opsjednuti jednim općinjavajućim svijetom, što su ga oni mislili i što su pridonijeli da se jednoj povijesti filozofije (koja nudi eksplicitne odgovore na iste probleme) suprotstavi jedna povijest ne-filozofije, nije moguće prihvatiti tezu da je njihova negacija metafizike bila i konačna negacija filozofije. Stoga se može reći da njihovo eksplicitno poricanje filozofije predstavlja u isti mah neuspjeh i uspjeh: neuspjeh zbog toga što su oni, suprotno vlastitom očekivanju, potvrdili pravo filozofije na vlastitu egzistenciju, a uspjeh zbog toga što su joj dopustili da preživi. Te su antifilozofske filozofije anticipirale Husserlovu najdublju riječ s obzirom na pitanje kojim

se bavimo, riječ naime po kojoj filozofija uvijek uskrsava iz vlastitog pepela. Ima li se sve to na umu, onda nije teško utvrditi da upitnost filozofije nije njen nedostatak nego njen »bitak«.

Mi se, međutim, ne možemo predati toj avanturi filozofske misli da bismo odredili stanoviti sadržaj filozofije i da bismo je, na temelju toga, fiksirali u formi moguće definicije. Jer svaka je nova definicija filozofije ujedno i najavljivanje neke nove filozofije. Doduše mi vjerujemo da je filozofija sa Merleau-Pontyjem doprla u novu fazu vlastite povijesti, tamo gdje ona po prvi put biva apsolutno svjesna ne samo da se ne može osloboditi nefilozofije nego da je relacija filozofija-ne-filozofija nerazoriva.

Prva i temeljna konzekvencija te relacije sastoji se u tome što ona čini dvosmislenom samu ideju filozofije. Da bismo razumjeli tu konzekvenciju, ostavićemo po strani sve ono što se do danas i što se još uvijek pripisuje pojmu filozofije. To ne činimo zbog toga što vjerujemo da je forma onoga što se nazivalo i što se još naziva filozofijom nešto određenija. Da li je filozofija mudrost života, sredstvo spasa, sistematski ili nesistematski način eksplicriranja povijesnog iskustva ili pak deskripcija?

Možda je ona samo nešto od toga, a možda sve skupa? Ako se priklonima jednom od spomenutih određenja, onom, na primjer, po kome je filozofija deskripcija, onda se ne može zaobići pitanje, šta to ona, kao deskripcija, ima deskribirati? Da li totalno čovjekovo iskustvo ili samo njegove određene sfere? Da li samo enigme toga iskustva što su ih ljudska povijest i razvitak nauke trajno ili privremeno suspendirali? Da bismo dodirnuli jedan od mogućih odgovora na ta pitanja, valja nam najprije utvrditi, šta to znači deskribirati. Da li to znači pokazivati, reducirati, dešifrirati, identifikovati, eksplicirati ili razumijevati? I, napokon, šta znači svaki od tih termina?

Teškoće o kojema je tu riječ i, dodajmo tome, od kojih sve zavisi, nisu našle definitivnu soluciju u povijesti filozofije. Primjera radi valja podsjetiti: klasični je racionalizam svodio deskripciju na eksplikaciju, a ovu na konstrukciju, dok je fenomenologija, bar u svojoj posljednoj fazi, svodi ne na konstrukciju (jer filozof nema potrebe da konstruiše svijest, budući da je ovaj tu prije svake konstrukcije) nego na povratak iskonskom iskustvu. Izvjesno je, prema tome, da se određenje filozofije svodi na pitanje izbora čime se isključuje svako univerzalno rješenje bez obzira na to želi li se ono ili ne.

Jedino univerzalno rješenje koje se može osloboditi na temelju uvida u prezentirano stanje stvari jeste ono koje smo već najavili: filozofija je refleksija o nefilozofskom iskustvu. Ona je u isti mah dovoljno bliska tome iskustvu da bi ga učinila svjesnim sebe samog kao nefilozofskog i s druge strane dovoljno mu tuđa da bi se mogla razlikovati od njega. Sa svoje strane nefilozofsko je iskustvo dovoljno tuđe filozofiji da bi se moglo razlikovati od nje i dovoljno joj blisko da bi se moglo poistovjetiti sa njom. Stoga je ono stalna inspiracija njenog nespokojstva i nemira što je tjera da izbija iz sebe k njemu i da se od njega vraća sebi. U tom va-et-vient ona se fizionomira kao

dimenzija iskustva. Kao njegova dimenzija ona nije u stanju da ga u cjelini iscrpi. Ona, naime, nije u mogućnosti da postane apsolutni posjednik vlastitog izvora kao što izvor kojem se obraća i iz kojeg je potekla nije u mogućnosti da u sebi sabere sve uslove njenog početka i njene povijesti. Stoga je ona nepotpuno djelo nepotpune i konačne refleksije upravljene na nepotpuno i konačno iskustvo. Kao i iskustvo kojem se obraća ona se ne može sebi otkriti kao čisto i apsolutno samoposjedovanje.

Nemajući prevlast nad vlastitim izvorom, ona se za nju ne može izboriti ni nad vlastitim izvorom. To da ona nastoji i da mora nastojati oko dovođenja na vlastitu razinu cjeline našeg iskustva, ne znači ništa drugo već da tendira vlastitom dovršetku. No htjeti, to znači htjeti nemoguće: geneza se smisla ne može dovršiti. Hegel je pisao da je istina cjelina, ali, dodaje Merleau-Ponty, cjelina koja se ne može dovršiti. Ove se »istine« mogu izmiriti, samo ako se filozofiji dopusti mogućnost neprekoračive samootvorenosti. U toj bi perspektivi ona morala učiniti kompatibilnim dvije naoko antinomične i u isti mah neophodne teze. Ona bi, naime, morala priznati da samu sebe može razumjeti tek vlastitim izbijanjem iz sebe, kao što bi, s druge strane, morala imati definitivan pojam o sebi kako se pod njom ne bi mislilo bilo šta. Kada ona smatra »filozofskim« sve one probleme što su ih ljudska povijest i geneza nauke ostavile nerazriješenim i kada vjeruje da je ona jedino sposobna da ih razriješi, ona tada radi na kompatibilnosti spomenutih teza. No ona tim demonstrira vlastiti položaj u svijetu: činjenicu da je ona »instancija« mišljenja u nemišljenju, uma u neumu, što neprestano osporava njeno pravo na egzistenciju.

Time se, naravno, ne misli reći da je filozofija tu da bi uvela mišljenje u naše iskustvo, da bi učinila umnim nešto što je prije njenog nastupa bilo neumno. Budući da je naše iskustvo ljudsko, krivo bi mu bilo osporiti svaku raconalnost i inteligibilnost. Filozofija nastoji, izbijajući iz sebe, da orijentiše proces racionalizacije toga iskustva. Međutim, svaki put kad ona to učini između njih dolazi do sukoba. Iz toga sukoba nastaje neka druga ili, kod najvećih, nova filozofija.

Stičući svijest o toj situaciji kao vlastitoj sudbini filozofija bilježi novi napredak. Taj je napredak u isti mah apsolutan i relativan: apsolutan u tom smislu što filozofija, izbijanjem iz sebe, nalazi nefilozofsko, predrefleksivno iskustvo polazeći od kojeg nastoji razumjeti objektivno iskustvo. Njegova se pak relativnost sastoji u tome što ona nikada ne može iscrpsti iskustvo kojem se obraća. Iz toga proizlazi da je filozofija, kao i iskustvo kojem se obraća, uvijek otvorena. Otvorenost strukture filozofija-ne-filozofija samo je drugo ime za njihovo permanentno komuniciranje, za upućenost jedne na drugu.

Tako pojmljena filozofija stoji u radikalnoj suprotstavljenosti prema klasičnoj filozofiji: racionalizmu i empirizmu. Prema prvom zbog toga što nam on nudi unutrašnjost bez spoljašnosti, a prema drugom zbog toga što nam on nudi spoljašnost bez unu-

trašnjosti. Racionalizam nam prezentira vrlo bogatu, a empirizam vrlo siromašnu svijest. Oba međutim nastoje konstituisati iskonsko iskustvo pomoću kategorija koje su ustvari njegova kasnija superstruktura. Sa svojim konstituišućim mišljenjem (racionalizam) i sa svojim konstituisanim svijetom (empirizam) oni se situiraju s onu stranu istinskog filozofskog problema i nijednom od njih ne polazi za rukom da se suoče s onakvim svijetom kakav je za naše tijelo i naš život. Pa ipak se postavlja pitanje kakav je svijet za naše tijelo i naš život i da li je on kao takav doista istinski problem filozofije? Prije nego što pokušamo dodirnuti mogući odgovor na to pitanje, neka nam bude dopušteno da upozorimo na neke od fenomena koji »rade«, bilo da pripadaju poretku povijesti, bilo porecima istraživanja i kulture, na »diskreditiranju« filozofije.

Mislioci koji su danas preokupirani pitanjima međuljudskih odnosa i koji ih vide ne kao odnose što korespondiraju biti ljudske prirode, nisu zbog toga skloni povjerovati da su oni, prije našeg vremena, bili apsolutno neljudski. Valja se sjetiti da ih je Marx vidio kao neljudske i kontradiktorne samo unutar određenog povijesnog režima naznačivši im, naravno teorijski, dostojnijeg nasljednika. Taj »nasljednik« trebalo je da se rodi na industrijskom Zapadu, tamo gdje je Marx našao revolucionarno jezgro povijesti. No nije nemarksistički utvrditi, a to je Lenjin praktično demonstrirao, da je povijest probila okvire u koje ju je satjeralo Marxovo revolucionarno mišljenje. Nastajanje socijalističkih revolucija tamo gdje ih je Marx najmanje očekivao kao da potvrđuje tu tezu. Isto tako povijest je izašla iz horizonta u koji ju je zatvaralo konzervativno mišljenje. Upravo nastale socijalističke revolucije ukazuju na to da je moguća i neka, od građanske drugačija povijest.

Povijest se, prema tome, ne ponaša programirano. Ona nam često priređuje iznenađenja nepredvidivim zaokretima i utoliko se prije može usporediti s nevjernom ženom nego s rijekom koja ide fiksiranom ušću. Povijest naime nema smisla, pisao je Merleau-Ponty, ako se njen »smisao shvaća poput pravca neke rijeke što pod dejstvom svemoćnih uzroka teče prema okeanu u kojem nestaje«. Ona ne ide glavom kako je to uočio Marx, ali i ne misli nogama kako u to vjeruju vulgarni marksisti. Time se, naravno, ne misli reći da je ona apsolutno neprozirna i iracionalna, ali ni to da je ona apsolutno inteligibilna i čitljiva. Ona nam, po vlastitoj prirodi, ne može s metafizičkom garancijom osigurati budućnost, kao što ne može, također s metafizičkom sigurnošću, učiniti ovu nemogućom. Konkretnije rečeno, razaranje kapitalizma ne vodi nužno komunizmu. Ono može dovesti svijet u haos i košmar, ako ljudi ne shvate situaciju i ako na vrijeme ne intervenišu, kao što se porođaj može završiti smrću majke i djeteta, ako niko ne interveniše da pomogne prirodi. Dakako, ni intervencija se uvijek ne završava srećnim završetkom. No nema sumnje da je on, zahvaljujući ovoj, vjerojatniji.

Budućnost kao vjerojatnost, kao mogućnost, kao ljudsku nadu danas ugrožavaju moderna tehnika i nauka. One su nas

suočile s neslućenim energijama koje izbijaju iz horizonta našeg svijeta i koje ga već danas mogu destruirati. Posjedujući sredstva istraživanja koja još uvijek latentno egzistiraju u laboratorijima smrti, nauka i tehnika bude u nama u isti mah staru želju i stari strah da se ne suočimo s jednim »drugim apsolutom«. Ono što je vjekovima fungiralo u očima evropskog čovjeka kao sigurni i čvrsti temelj svih njegovih uspjeha i neuspjeha, uspona i padova, građenja gradova i pustošenja, nada i razočarenja, misli i percepcija, tlom njegovog rođenja, življenja i umiranja, to je danas postalo do te mjere krhko i nesigurno da se jedva može smatrati njegovom provizornom perspektivom. Kao da svijet prijeti neljudskim likom, i strah čovjeka pred njegovom eksplozivnošću nije neosnovan.

Vodi li se računa samo o tim činjenicama, onda je izvjesno da je bilans iskustva evropskog čovjeka negativan. Ali budući da je čovjek taj koji otkriva i fabricira, to se s njegovim iskustvom straha i neizvjesnosti miješa jedan novi prometejizam. Relativizacija onoga što se smatralo nepokolebljivom osnovom evropskog čovjeka, fundamentom njegove kulture i civilizacije ne znači ništa drugo, bar u poretku kulture, osim slućenja jednog novog tla. Pogledajmo to izbliže.

Ako su, na primjer, prvi napori sociologije da se konstituiše u nauku ostali bez značajnijih rezultata, to je zbog toga što su je njeni protagonisti odredili kao socijalnu fiziku. Oni su, naime, ostali zatočenici jedne a priori prihvaćene ideje po kojoj je socijalno sazdano od atomiziranih i naporedo postavljenih elemenata čije se interakcije mogu opservirati metodama prirodnih nauka. Ideja da je socijalno fizičko, da ono participira kao i sva fizička bića, na *omnitudo realitatis* doista je filozofska ideja, ali ideja lošeg filozofa. Iz te ontološke perspektive, budući da joj ostaje vjerna kao vlastitom ishodištu, sociologija obavezuje sociologa da pristupa »socijalnoj činjenici kao da mu je ona strana, kao da njegov studij socijalnog ne duguje ništa iskustvu koje ima, kao socijalni subjekt, o intersubjektivnosti«. Htijući sebe kao neutralnu analizu, kao interpretaciju i objektivaciju intersubjektivnih odnosa, ona zanemaruje našu inicijalnu svijest socijalnog onakvog kakvo je za naš život i naše tijelo. Stoga ona zaboravlja da sociolog ne bi mogao formulisati određenu ideju odnosa koje istražuje, ako ne polazi od odnosa koje živi.

Antropolozi su, na primjer, zapazili da u nekim vanevropskim kulturama egzistiraju takvi međuljudski odnosi koji nemaju ništa analogno odnosima koje mi živimo. Njihov opis rodbinskog sistema nekih australijskih plemena ukazuje na to da se ljudi iste generacije međusobno nazivaju roditeljima. Naravno, ta bi činjenica ostala nerazumljiva ili pak indiferentna onome tko je istražuje, ako je ne bi doveo u relaciju sa sistemom srodstva što ga sam živi. Polazeći odatle može on (u ovom slučaju na temelju kontrasta, u nekim drugima na temelju analogije itd.) odgonetnuti smisao odnosa što ga istražuje.

Objektivistička i scijentistička misao o tuđim kulturama i civilizacijama bila bi dakle nemoguća, kada ne bih s njima uspostavljao, makar virtuelno, posredovanjem vlastite kulture i civilizacije, određene odnose, kada mjesto atenske republike i rimske imperije ne bi bilo markirano u horizontu mojeg kulturnog svijeta, kada ne bih nalazio u vlastitom životu fundamentalne strukture povijesti. Ne vodeći računa o toj činjenici sociolog govori o socijalnom (i time o čovjeku) kao nečem izvanjskom, naime tako kao što prirodnjak govori o flori i fauni neke njemu daleke zemlje. On na taj način izuzima sebe iz svijeta kome pripada, prihvata status apsolutnog promatrača i postupa na način fizičara koji također vjeruje da je u spoljašnjem odnosu sa fizičkim koje studira.

No kad rezultati sociološkim istraživanja dođu u kontradikciju s ontološkim postulatima sociologije, tada sociolog prestaje biti u mogućnosti da socijalno tretira kao objekt. Jer, budući da je i sam socijalno biće, morao bi i sebe analogno tretirati što je naprosto nemoguće. Nakon svega, taj sociolog o kome govorim, to je također sociolog koji govori. To »socijalno« sociologa i, dodajmo tome, »psihičko« psihologa, »lingvističko« lingviste, »fizičko« fizičara itd. o kojima oni govore, to je također i njihovo socijalno, psihičko, lingvističko i fizičko. Ta dakle sociologija sociologa, psihologija psihologa, lingvistika lingviste i fizika fizičara objavljuju da bitak-objekt, ubuduće, nije za samu nauku isti bitak. Nauka je, prema tome, već dospjela u takvu situaciju kada rezultati njenog istraživanja ukazuju na neophodnost iznalaženja nekog novog tla. Primijetimo još, prije nego se vratimo filozofiji, da se s istim problemima susreće filozofija umjetnosti. Bilo da stavlja pod upitnik sredstva »reprezentiranja« u modernom slikarstvu, bilo da problematizira tradicionalne selekcije tonalne i instrumentalne muzike, ona svaki put pri tome otkriva u tim fenomenima pluralitet novih mogućnosti.

Pozitivna strana iskustva koju smo susreli u nauci i umjetnosti predominira u filozofiji. Potaknuti iracionalizmom vremena filozofi se više ne sustežu pred neophodnošću problematiziranja smisla filozofije i njenih mogućnosti danas. Ono što tražim pod imenom »filozofija« kao cilj i polje moga rada, ja to prirodno znam, pisao je kasni Husserl. A, međutim, dodavao je tome, ja to ne znam. Da li je to »znanje« ikada bilo dovoljno bilo kojem istinskom misliocu? Za kojeg je između njih, u njegovom filozofirajućem životu, filozofija ikada prestala biti problem?

Problematičnost filozofije o kojoj govori Husserl radikalno se zaoštrava s nastupom antifilozofske filozofije Merleau-Pontyja. Situirajući je u poredak spontanosti, u svijet takav kakav je za naše tijelo i naš život, francuski joj filozof oduzima pravo na a priori, sistem, eksplikaciju i dedukciju. No, ako time filozofija definitivno gubi pravo na ono po čemu se »raspoznavala« kao filozofija, tada nije neumno pitati, šta od nje ostaje nakon takvog radikalnog reza? Merleau-Ponty najprije primjećuje da joj ostaje gotovo sve, a zatim dodaje:

A priori, sistem, eksplikacija i dedukcija nisu nikada bili ono bitno filozofije. Ti su aranžmani izražavali — i skrivali — naš odnos sa svijetom i drugima. Usprkos izgledu, sistem nikada nije bio bilo šta drugo osim stanoviti način fizionomiranja kartezijanskog, spinozističkog i lajbnicovskog situiranja prema bitku. Da bi filozofija i dalje trajala, dovoljno je da taj način odnošenja postane problematičan, da se više ne uzima kao nešto samorazumljivo, već da se on prihvata, prosuđuje i na koncu napušta. Napuštanje stanovitog načina odnošenja prema bitku, svijetu, drugome i samom sebi samo je drugo ime za uspostavljanje novog odnosa. On se danas nastoji direktno formulisati, i otuda proizlazi da se filozofija osjeća domaće svugdje tamo gdje se on odvija: isto tako u svjedočenju jednog neukog koji je volio i živio kako je mogao, u »trikovima« što ih nauka iznalazi bez spekulativnog stida da bi zaobišla probleme, u »varvarskim« civilizacijama, u regionima našeg života što su najprije imali oficijelnu egzistenciju u literaturi, u sofisticiranom životu ili u diskusijama o politici i društvu. Postojeće se čovječanstvo osjeća problematičnim, a najneposredniji je život, završava Merleau-Ponty, postao filozofski.

Filozofija naime nije nikada tako radikalno problematizirala vlastiti smisao i vlastitu mogućnost kao danas. Jednako tako ni pozitivno znanje nikada prije nije tako snažno uzdrmalo vlastiti a priori kao danas. Od Stendhala i Valérija literatura ne prestaje da se pita o smislu akta pisanja. Ona odlučno zahtijeva neophodnost samoistraživanja na razini vlastite prakse. Njeno nepovjerenje u sebe samu nalazi ona u sebi samoj kao signum nepovjerenja u dosadni prosperitet građanskog života. Na taj način nastoji ona fundirati jednu literaturu na negiranju svake literature. A to znači da ona prevladava literarni nihilizam upravo u onom času kad ga nastoji utemeljiti najavljujući nove kultune mogućnosti.

I kao što literatura nikada prije nije tako radikalno problematizirala samu sebe, tako isto ni politički život nikada prije tako temeljito i bestidno ogolio svoje korijene i učinio vidljivom vlastitu potuku kao što je to danas. On je po prvi put postao duboko nesiguran, i što se tiče konzerviranja aktualnog stanja stvari, i što se tiče mogućnosti izbijanja radikalne revolucije. Ako filozofi katkada to ne vide, onda su tu drugi da ih podsjete na filozofiju: naime na to da ona više ne može biti metafizika zatvorene vječnosti, nego otvorena »ontologija« iskustva ljudske egzistencije u prolaznom svijetu povijesti.

SOVJETSKI MARKSIZAM I ZAPADNI MARKSIZAM

NAPOMENE O POVIJESTI ODNOSA IZMEĐU FILOZOFIJE I MARKSIZMA

Jean-Michel Palmier

Paris

I

U ovom kratkom izlaganju htio bih iznijeti samo neke napomene o protivurječnom načinu razmatranja odnosa između »filozofije« i »marksizma« u krugu »sovjetskog marksizma« i »zapadnog marksizma«, i ukazati na značaj tog teorijskog sukoba koji još danas dominira razvojem marksističke kritike. Htio bih također pokazati kako se taj problem nakon drugog svjetskog rata i prepirke o egzistencijalizmu, neprestano postavljao u Francuskoj, i kako se postavlja danas.

Ne može se odmah formulirati jasna polazna točka rasprave o »marksizmu i filozofiji«, jer je samo porijeklo te problematike, ako ne dvojno, barem teško za utvrditi. Prve teškoće prisutne su prije svega u djelima Marxa i Engelsa. Mogli bismo ih šematski sažeti u nekoliko pitanja:

— Kako se ostvaruje raskid sa hegelovstvom i »krajem njemačke klasične filozofije«? Što znači »preokrenuti« Hegelov sistem, što znači »postaviti ga na noge«? Koje je pojmove Marx zadržao od Hegela? Da li je pojam »reifikacije« proizašao iz hegelovskog pojma »alijenacije«?

— Koji se glavni prekidi mogu otkriti na putu što razdvaja *Rukopise iz 1844.* do *Kapitala?* Da li je zaista moguće govoriti o »epistemološkim rezovima« (Althusser)?

— Što postaje filozofija sa marksizmom? Da li je osuđena da ostane utočište za one koji uporno žele tumačiti, a ne mijenjati svijet? Svodi li se filozofija na građansku ideologiju? Što je klasična filozofija koja prethodi marksizmu? Svodi li se filozofija koja je nastala nakon marksizma na reakcionarnu ideologiju (npr. Lukács: *Razaranje uma)?*

— Globalno gledano, da li je moguće definirati ulogu koju može igrati postmarksistička filozofija ili ju je zamijenio dijalektički materijalizam?

Ta su pitanja već prisutna u dvojnosti nekih riječi: treba li »ukinuti« ili »ostvariti« filozofiju? Da li jedanaesta teza o Feuerbachu najavljuje kraj svake filozofije, ili »filozofiju praxisa«? To nas jednostavno pitanje odmah upućuje na različite škole i interpretacije: u Francuskoj će Althusser inzistirati na prvom smislu XI teze, tvrdeći da Marx time podrazumijeva definitivni raskid s filozofijom koju će odsad zamijeniti »nauka povijesti«. Međutim, čini se da su Labriola i Gramsci shvatili XI tezu u sasvim drugačijem smislu i nastavili razmišljati o »marksističkoj filozofiji«.

Althusserova teza uvjerljiva je ukoliko se prihvati stav da postoji apsolutan i radikalan raskid između »mladog Marxa« i zrelog Marxa, te da jaz razdvaja *Rukopise iz 1844.* do *Kapitala.* Međutim, interesantno je pokazati već na nekoliko primjera kako je evoluirala Marxova koncepcija filozofije:

U *jednom članku iz 1842.* Marx primjećuje: »Uzeta u svom sistematskom razvoju, filozofija je nepopularna, njeno tajno tkanje u sebi čini se profanom oku koliko egstravagantnim toliko i ispraznim zanimanjem; ona izgleda kao učitelj magije čija vračanje zvuče svečano jer su nerazumljiva«. Nasuprot toj viziji, Marx želi pokazati dijalektički odnos između filozofije i »duha vremena«: Filozofi, kaže Marx, ne ničy iz zemlje kao gljive, »oni su plodovi svoga vremena, svoga naroda«, i naglašava taj paradoks: »Isti duh koji gradi željezničke pruge s radničkim rukama, gradi filozofske sisteme u mozgu filozofa. Filozofija ne stoji izvan svijeta«.

Marx tvrdi da filozofija — koju ocjenjuje i »prometejskom« — mora imati dodir, »uzajamnu vezu« s realnim svijetom svojeg vremena: »Filozofija će tada prestati da bude opozicija sistema sistemu i postat će filozofija okrenuti svijetu, filozofija postojećeg svijeta«. Konačno, u čuvenom tekstu *Praktična realizacija filozofskih ideja (Razlike između Demokrita i Epikura,* 1842) Marx pokazuje kako »u isto vrijeme kada svijet postaje filozofičan, filozofija postaje svjetovna«, i precizira da je »proces ostvarenja filozofije istodobno i proces njenog dokidanja«.

Svi tekstovi *Rukopisa iz 1844.* posvećeni Hegelu i Feuerbachu pokazuju koliki im povijesni značaj Marx daje, posebno Hegelovoj *Fenomenologiji duha.* Već tu se postavlja prva alternativa: treba li ukinuti filozofiju ili je ostvariti? Marx govori o »ukidanju u realizaciji«; ostvarenjem svog povijesnog zadatka, precizira Marx u *Kritici Hegelove filozofije prava,* oslobođenja proletarijata, filozofija se ostvaruje.

Njemačka ideologija bit će za Marxa »obračun s prethodnom njemačkom filozofskom svijesti«, raskid s njegovom misli: u stvari, umjesto očekivane »marksističke« filozofije, nastaje najmanje tridesetogodišnja filozofska šutnja, prekinuta jedino Engelsovom polemikom protiv privatnog docenta Dühringa koji je širio svoj opasni utjecaj na njemački socijalizam. U tom razdob-

lju, Marx elaborira nauku koja se realizira u *Kapitalu.* Čini se dakle, da je raskid, najavljen *Njemačkom ideologijom,* stvaran: Marxa ubuduće više neće zanimati filozofska pitanja, već kritika političke ekonomije.

To sugerira i Engelsova studija *Ludwig Feuerbach i kraj klasične njemačke filozofije,* u kojoj, nakon što je analizirao posljednje izdanke post-hegelovske njemačke misli, Engels zaključuje poglavljem o dijalektičkom materijalizmu. Od tada je svaki pokušaj da se filozofiji udahne život izložen opasnosti da se pojavi kao *regresija* u odnosu na misao *Kapitala,* kao pokušaj da se mladi Marx »filozof« suprotstavi Marxu »ekonomisti«. Ta je teza, od Landshuta i Meyera, uvijek nailazila na izvjesnu naklonost u socijaldemokraciji.

Engelsov slučaj je specifičniji. Budući da kod njega ne nalazimo ideju *Aufhebung* filozofije, posebno mjesto zauzima *Dijalektika prirode,* koja je imala veliku ulogu u razvoju »marksističke filozofije«, naročito u SSSR-u.

Engels općenito ima lošu reputaciju: mnogi su ga suprotstavljali Marxu. Uzroci te odbojnosti u središtu su naše rasprave. Ako se moglo »povratiti« dio Marxovih djela i zasnovati kritičku sociologiju, antropologiju otuđenja, s Engelsom je takvo vraćanje nemoguće. Nazvali su ga »mehanicistom« i »ograničenim pozitivistom«.

Dijalektika prirode povijesno je odigrala i pozitivnu i negativnu ulogu: pozitivnu, sprečavajući zamjenjivanje materijalističke osnove marksizma kantovstvom ili bilo kojim idealizmom, kao što je već htio Victor Adler; negativnu, jer ju je Staljin zaledio u mehanicističku interpretaciju, te je kastrirala velik broj istraživanja. Podsjetimo da je u SSSR-u u Staljinovo doba to Engelsovo djelo, podignuto u filozofski credo, služilo zasnivanju »materijalističke i proleterske nauke« suprotstavljene »građanskoj nauci« koja je omogućavala pobijanje freudovskih teorija kao i bioloških teorija koje su bile suprotne Lisenkovim.

Značajno je ipak da je Bernstein 30 godina prikrivao *Dijalektiku prirode* da bi razvio kantovsku reviziju marksizma. Zacrtamo li, dakle, bilancu neprijateljstva prema Engelsu, moramo naglasiti da je to neprijateljstvo u povijesti zadobilo tri oblika nejednake vrijednosti koji se ne bi smjeli jednostavno miješati kao što su to činili neki komunistički kritičari.

1. *Buržoasko neprijateljstvo:*

Engels onemogućava svođenje marksizma na jednostavnu kritičku antropologiju i jamac je materijalizma kao temelja marksizma.

2. *Revizionističko neprijateljstvo:*

Engels je historijski predstavljao prepreku reviziji koju je poduzeo Bernstein. S Engelsom nije bila moguća nikakva supstitucija marksizma kantovstvom.

3. *Neprijateljstvo zapadnog marksizma:*

Neprijateljstvo zapadnog marksizma mnogo je interesantnije

od prethodnih. Povijesno se javlja oko 1923. s Lukácsem i Korschom i produžava do Sartrea i Merleau-Pontyja. Te kritike, bez sumnje, nisu identične. Postojeće neprijateljstvo može se, međutim, rezimirati na slijedeći način: bit će da je Engels petrificirao marksizam u odnosu na njegovu dijalektičku inspiraciju i otpočeo istraživanje u nizu stranputica, odbijajući da radikalno odvoji prirodu i povijest. Ovakva kritika Engelsa često će dobiti oblik povratka hegelstvu, kao što ćemo kasnije vidjeti.

Ukratko, trebalo je Engelsa učiniti pretečom više ili manje dogmatskog marksizma, počevši od *Dijalektike prirode*, značajnog i često kritiziranog djela koje se rijetko pažljivo čitalo. Podsjetimo također da je *Dijalektika prirode* nezavršeno djelo, pisano trinaest godina. Engels je morao prekinuti rad na tom djelu, prije svega da bi napisao *Anti-Dühringa*, a nakon Marxove smrti potpuno se posvetio redakciji posljednjih svezaka *Kapitala*. Da li je Engels ekstrapolirao domenu dijalektičke misli i petrificirao zbližavanje marksizma i filozofije u dobro poznatoj šemi staljinističke epohe? Treba priznati da dijalektički materijalizam nije pronalazak »starog Engelsa«: od 1858. Engels se zanima za fiziku. Ipak nema sumnje da će Staljin okameniti Engelsovu interpretaciju na apsurdan način koji će dovesti do negiranja svega onoga što nije ulazilo u šemu dijalektičkog materijalizma, i točnije, *Dijalektike prirode*. Zapamtimo dakle, iz ovog prvog pregleda, dvostruku teškoću: artikulirati koncepciju filozofije izložene u *Rukopisima iz 1844.* sa cjelokupnim Marxovim djelom i posebno *Njemačkom ideologijom;* prevazići staljinističku interpretaciju Engelsove *Dijalektike prirode*.

Lenjinov položaj čini se jasnijim. Prije svega, Lenjin nikada nije tvrdio da poznaje drugačiju filozofiju do dijalektičkog materijalizma, i u tom smislu on pobija sve hereze koje se razvijaju u njegovo vrijeme. Dovoljno je pročitati pisma upućena Gorkom koji boravi na Capriju uz prijatelja Bogdanova i Lunačarskog, i konstatirati da Lenjin odbija da se miješa u filozofske diskusije. Međutim, bit će prisiljen da i protiv svoje volje učestvuje u tim diskusijama kada Bogdanov objavljuje *Eseje marksističke filozofije*. U težnji za obnovom marksizma i suzbijanjem »vulgarnog« materijalizma, on je potpuno raskinuo s dijalektičkim materijalizmom i zamijenio ga miješavinom kantovstva i misticizma koji kod Lunačarskog kulminira u knjizi o *Socijalizmu i religiji*, a kod Bogdanova zadobiva aspekt obrane empiriomonizma i empiriokriticizma koji potječe od Macha i Avenariusa i čiji bi učinak na marksističku misao bio razoran.

Nakon mnogih istraživanja obavljenih u nizu evropskih biblioteka, Lenjin objavljuje *Materijalizam i empiriokriticizam* kojim definira osnove materijalističke teorije spoznaje. Međutim, Lenjin će i dalje odbijati učešće u filozofskim diskusijama na koje ga poziva Gorki u nadi da će ga pomiriti s protivnicima. Konačno, spomenimo riječi Dietzoena kojeg Lenjin navodi i koji filozofiju naziva »putem putova koji nigdje ne vode« *(den Holzweg der Holzwege)*.

Još jednom naglasimo značaj polemičkog djela *Materijalizam i empiriokriticizam* u razvoju odnosa između marksizma i filozofije. Taj je značaj vrlo jasan uzme li se kao primjer filozofija u SSSR-u nakon Lenjina.

* * *

Nedostaje mi vremena da oživim ideološki kontekst u kojem se rodilo ono što bismo mogli nazvati »sovjetskom marksističkom filozofijom«. Očito je da se trebalo boriti protiv reakcionarnih mističnih tokova koji su se rascvjetali prije Revolucije —Mereškovski, Berdjajev, Solovjev, Šestov — ali i protiv pogrešne Bogdanovljeve koncepcije o »proleterskoj filozofiji« koja je značilo preuzimanje stare empiriokritičističke hereze. Dok u Lenjinovo vrijeme nema značajnih filozofskih polemika, izuzev razotkrivanja misticizma i Bogdanovljevih teorija, situacija se radikalno mijenja sa Staljinom.

Prije svega, tvrdeći da formulira *»osnove lenjinizma«*, Staljin je dao njihov ograničen sažetak. Zatim, tri će elementa odlučiti čitavu evoluciju sovjetske filozofije:

1) Dogmatska interpretacija Engelsove *Dijalektike prirode*
2) Uvođenje pojma »partijnost«
3) Potpuni pad kritičke i negativne misli za vrijeme čitave Staljinove ere.

Još jednom, apsurdno je Engelsa proglasiti pretečom dogmatizma, teorijskim prethodnikom staljinizma. Međutim, ne može se negirati nesretna uloga koju je odigrala Staljinova interpretacija *Dijalektike prirode.*

God. 1938. pojavljuje se u 200 milijuna primjeraka Staljinov tekst *Dijalektički i historijski materijalizam,* koji neki i dalje uporno smatraju »klasičnim djelom marksizma«. Očito je, naprotiv, da se radi o potpunom reduciranju Marxovih, Engelsovih i Lenjinovih pozicija. Staljin u tom djelu proučava redom dijalektičku metodu, filozofski materijalizam i historijski materijalizam.

Stroga odvojenost koju je Staljin proveo između dijalektike i materijalizma znatno osiromašuje »filozofski materijalizam« koji gubi sav svoj smisao. Od tada će se razvijati mehanicistička devijacija koju će Staljin ekstrapoliranjem filozofskih ideja, prilijepiti na sve druge nauke. Filozofija postaje rasprava o svijetu u cjelini, koja gubi svaki dijalektički aspekt, odsad smatran hegelijanskim. Misao je jednostavni odraz stvarnosti, filozofija se svodi na ideološku nadgradnju kapitalizma. Nauka se može svesti, kao što se želi, na ideologiju.

Konačno, pojam »partijnosti« završio je u potpunoj jalovosti. Ekstrapoliranjem šema *Dijalektike prirode* i *Materijalizma i empiriokriticizma* postalo je moguće opovrgnuti apsolutno sve. U krajnjoj instanciji, jedino je partija mogla odlučivati što jeste i što nije materijalističko, a filozof — ukoliko je ta riječ još imala neki smisao — služio je samo za razvijanje partijnosti.

Kao primjer možemo navesti Ždanovljeve teorije u estetici, koje su, uz pretenziju da suzbijaju formalizam, desetkovale sve sovjetske umjetnosti. Na filozofskom planu spomenimo teorijske spise B. Čagina, koji je razvio koncepciju »partijnosti« na najvulgarniji način. Izopćujući ideje Černiševskog, Čagin se nije skanjivao da ustvrdi kako se svaka filozofija svodi »na klasno stanovište njenog autora«. Svodeći sva filozofska suprotstavljanja na grubu suprotnost između materijalizma i idealizma, on je negirao postojanje »čiste«, »kozmopolitske« nauke i potvrđivao nadmoć »proleterske nauke«, ne u Bogdanovljevom smislu, već Staljinovom: nauke zasnovane na »proleterskoj partijnosti«.

Mičurin nije oklijevao s tvrdnjom da se nauka može rekonstruirati u cijelosti »jedino bazirajući se na Marxovoj, Engelsovoj, Lenjinovoj i Staljinovoj doktrini«. Čagin dodaje: »Proleterska partijnost i povijesna istina u stvari koincidiraju; stanovište proletarijata kao klase je neophodna premisa objektivnosti, naučnog karaktera proučavanja života našeg vremena«. Takve tvrdnje jedino su mogle dovesti do nestanka svakog kritičkog duha i potpune konfuzije između filozofije i građanske ideologije. Teorija odraza omogućavala je brzo postavljanje mosta između njih: tako je Ždanov žestoko napao *Povijest zapadnoevropske filozofije* koju je napisao Aleksandrov, a Čagin je mogao ustvrditi: »Nietzscheova filozofija, svojim veličanjem rata i svojom gnusnom rasističkom teorijom, postala je filozofija pangermanizma«. I sam Hegel smatran je pretečom fašizma ...

* * *

XX kongres je bez sumnje okončao takve gluposti, ali osnovna orijentacija ostaje: sovjetska filozofija smatra susret marksizma i filozofije mogućim jedino na planu elaboriranja marksističke tj. materijalističke teorije spoznaje. Kao dobar primjer, dovoljno je pročitati Kedrovljevo djelo: *Dijalektika, logika, gnoseologija: njihovo jedinstvo.*

Danas se najkrupnije greške staljinističke ere žestoko kritiziraju, katkada se, što više, čini da se javljaju nove teme nesvodive na tu gnoseologiju. Tako su teoretičari afirmirali čuveni »socijalistički humanizam«, a birokratske represije neprestano ga ismijavale: »Možda nikad nije bilo tako oštrih rasprava o humanizmu kao u našoj epohi«, tvrdi A. I. Arnoldov. Sovjetska filozofija radikalno odbija građanski humanizam i smatra ga apsurdnim: proizvodnju materijalnih dobara zamišljaju na Zapadu kao cilj po sebi i čovjek je ne kontrolira, niti je ona u službi čovjeka. A taj »humanizam potrošača«, koji je jedino materijalan, sovjetski filozofi suprotstavljaju humanizmu koji oslobađa čovjeka i omogućava mu da se realizira.

Moral je uvijek poistovećen s naukom, ali nauka se sa svoje strane predstavlja kao »vrsta valorizirajuće orijentacione aktivnosti«. Često se moral svodi na sociologiju: u antičko doba, objašnjava Bogomolov, »materijalna vrijednost vezana je uz

moralnu vrijednost dobrote. Nakon podjele na klase, u prvim stoljećima naše ere, dobro postaje povlastica upravljačkih klasa, a dobrota radnika«. Kedrov, možda najlucidniji među njima, napao je više puta one koji su se u ime dijalektičkog materijalizma trudili da opravdaju ili utemelje negativnu reakciju na napredak nauke. Kedrov iznosi da se 1949. protiv njega vodila kampanja, te je bio prisiljen da u članak *Nauka o prirodi*, napisan za *Veliku sovjetsku enciklopediju*, uvrsti referencu o Lisenku. Sovjetski marksisti u teorijskim formulacijama ističu svemoć istine a Kedrov će što više priznati da su sovjetski filozofi često igrali vrlo lošu ulogu: »Za naše filozofe posebno je žalosno da su predstavnici označene grupe intervenirali protiv suvremene avangardne nauke pod zastavom dijalektičkog materijalizma«. Dogmatizam u nauci također je oštro kritiziran: tvrditi da nakon 100 godina sve što je rekao Engels u *Dijalektici prirode* ostaje valjano, znači ne respektirati ni Engelsa ni nauku. Priznaje se vrijednost doprinosa stranih znanstvenika i sovjetski filozofi tvrde da se treba čuvati onih koji izjavljuju — bez sumnje sjećajući se Lisenka — da su »njihovi pogledi i njihove koncepcije jedini spojivi s dijalektičkim materijalizmom«.

Postoji dakle zaista stvarna evolucija sovjetske filozofije i koncepcije odnosa između marksizma i filozofije, ali se ipak ne može negirati ustrajnost osnovne orijentacije: susret između filozofije i marksizma jedino je shvatljiv kao refleksija Engelsovog i Lenjinovog dijalektičkog materijalizma na spoznaju i teoriju spoznaje. Zapadnu filozofiju uvijek se sumnjiči da služi interesima imperijalizma, i konačno, svaki stvarni kritički duh u pogledu ostvarenja sovjetskog režima je isključen. Premda partijnost više ne upravlja naukom kao u Staljinovo vrijeme, ona ipak i dalje određuje smisao filozofske orijentacije, sputavajući svaki kritički duh.

II

Prelazeći na »zapadni marksizam« treba prije svega istaći da se pojam »zapadni marksizam« mora oprezno koristiti: on u Njemačkoj i Francuskoj označava izvjestan broj teorijskih orijentacija, koje su se, pozivajući se na marksizam, više ili manje udaljile od marksističke ortodoksije kakva se propovijeda u SSSR-u, i prije svega razvile kritičku i negativnu misao. Vrlo je često »zapadni marksizam« optužen za povratak hegelovstvu. U stvari, prigovor za hegelovstvo uvijek služi sovjetskom marksizmu da diskvalificira svaki pokušaj obnavljanja veza s izvornom kritičkom inspiracijom marksističke misli.

Čini nam se, dakle, da bit »zapadnog marksizma« predstavlja njegova kritička inspiracija — ispiracija koja nedostaje sovjetskoj marksističkoj filozofiji. Zapadni marksizam doista je nastojao da obnovi marksizam kroz Hegelovu dijalektičku misao, ali da se zbog toga ne vrati hegelovstvu, i upravo je to obilježje

zajedničko *Lukácsu, Korschu, Adornu, Marcuseu i Sartreu.* Konačno, on proizlazi iz jedne drugačije koncepcije filozofije. Suprotno staljinističkoj orijentaciji, on teži za razvojm kritičke »marksističke filozofije«, i taj stari san spaja Lukácsa, Korscha i Gramscija.

Historijski gledano, sukob izbija povodom objavljivanja knjige čiji značaj za marksističku misao XX st. nikad neće biti dovoljno naglašen: Lukácseve *Povijesti i klasne svijesti.* Tom će sukobu slijediti drugi, koji pobuđuje knjiga Karla Korscha *Marksizam i filozofija.* Nedostaje nam vremena da opširnije podsjetimo na značaj ta dva dobro poznata djela. Naglasimo samo neke momente:

Lukácseva knjiga dolazi nakon *Duše i oblika* i *Teorije romana,* i treće je mladenačko djelo kojeg se Lukács odrekao. Problematika knjige — kao što je često naglašavao Goldmann — takvog je značaja da Lukácsa čini najradikalnijim misliocem početkom stoljeća. Pod utjecajem Rose Luxemburg i Hegela, Lukács je uveo niz pojmova koji su na planu marksističke teorije estetike kao i na planu političke i filozofske teorije, bili od kapitalnog značaja. Dovoljno je podsjetiti što sve Goldmann duguje Lukácsu u elaboriranju cjelokupnog svog djela, koliko su pojmovi kao »totalitet«, »moguća svijest«, »značajna struktura« pridonijeli razumijevanju književnih djela i društvenih činjenica, kao što Goldmann pokazuje u doktorskoj tezi o Pascalu i Racineu, *Sakriveni bog,* te u zbirci eseja *Za sociologiju romana.* Na filozofskom planu, značaj koji pridaje teoriji reifikacije omogućio je razvoj fundamentalnih istraživanja koja su u Francuskoj rezultirala objavljivanjem *Lažne svijesti* Josepha Gabela.

Uvođenjem dijalektičke misli, definiranjem istine kao totaliteta u nastajanju, Lukács će povrijediti neke principe Engelsove *Dijalektike prirode.* Tako će *Pravda* od 25. srpnja 1924. suprotstaviti Lukácsu i Korschu definiciju istine kao »slaganje predodžbe s predmetima koji se nalaze izvan nje«. Lukácsu su suprotstavljali *Dijalektiku prirode* i *Materijalizam i empiriokriticizam,* te su njegovi kritičari tvrdili da nikakvo pomirenje između Lenjinovih ideja i »zapadnog marksizma« nije moguće. Korschovu knjigu *Marksizam i filozofija* osudio je Zinovjev, tada predsjednik Treće internacionale, u isto vrijeme kada i Lukácsevu. Njihov stav u odnosu na tu osudu bio je različit: dok će Lukács pristati na samokritiku, Karl Korsch će prijeći u lijevu opoziciju i pokušati da uspostavi kontakte s radničkom opozicijom u SSSR-u priključujući se zatim radničkim savjetima. Lukács će se radije odreći svog kapitalnog djela, te knjiga koju će objaviti neposredno nakon drugog svjetskog rata, *Razaranje uma,* čin optužbe, koju podiže protiv čitave njemačke filozofije smatrajući je odgovornom za pojavu fašizma, pokazuje kako najsjajnija dijalektička misao može degenerirati u kontekstu staljinizma. Podsjetimo da u tom djelu Lukács pridružuje Schellinga, Nietzschea i Heideggera Rosenburgu, Kriecku i Bläumleru, gledajući u njima samo »neprijatelje uma«, vjesnike nacističkog iracionalizma.

Čini nam se da je druga tendencija koja pripada zapadnom marksizmu, idejna struja zajednički nazvana »*Frankfurtskom školom*«. Premda je Lukács žestoko napao teoretičare Frankfurtske škole, posebno predbacujući Adornu i Marcuseu prazninu teorijske kritike, opčinjenost bijedom koju opisuju i njihovu nemoć da predlože konkretno rješenje, nema nikakve sumnje da je Frankfurtska škola izrasla na istom filozofskom tlu kao i Lukács: konfrontaciji dijalektičke metode s marksizmom, psihoanalizom, društvenim naukama i karakterističnim fenomenima kapitalističkog društva. Struja koja ujedinjuje *Adorna, Benjamina, Horkheimera, Fromma* (u početku) i *Marcusea*, imala je kapitalno značenje u obnovi marksističke misli kritičkom snagom svoje teorije. Dovoljno je podsjetiti se Adornovih estetskih radova o novoj muzici i Wagneru, njegove estetske teorije, radova o *Aufklärung* i autoritarnoj ličnosti, napisanih s Horkheimerom, te konačno Marcuseovog opusa, od *Uma i revolucije* do *Jednodimenzionalnog čovjeka:* susret marksizma i filozofije nalazi svoj odgovor u konkretnim istraživanjima Frankfurtske škole i u Marcuseovom pokušaju tridesetih godina da elaborira ono što tada naziva »konkretnom filozofijom«, sposobnom da obuhvati totalitet ljudske egzistencije u svojoj raznolikosti njenih dimenzija. U prvim člancima koje objavljuje u časopisu *Die Gesellschaft*, Marcuse nastoji sjediniti Marxa, Hegela, Lukácsa, Kierkegaarda i Heideggera.

Između te dvije tendencije smjestit ćemo djelo koje je, čini se, pozvano da danas odigra značajnu ulogu, djelo *Karela Kosika* i njegovu *Dijalektiku konkretnog*.

Treća tendencija zapadnog marksizma je utopijska misao Ernsta Blocha, koja predstavlja treći zamah ove problematike: Lukácsev marksizam koji je označen kao hegelovski i kojeg se on odrekao vezivanjem za komunističku ortodoksiju, suprotstavlja se kritičkoj i negativnoj misli Frankfurtske škole kao i konkretnoj utopiji Ernsta Blocha. Blochovo je djelo izvan svake klasifikacije: katkad se čini da izmiruje Marxa, Sv. Ivana, Revoluciju i Apokalipsu u originalnom ostvarenju, čiji se tok teško slijedi, ali koje je često blistavo. *Duh utopije* je mahnito vjerovanje koje su dijelili i njemački ekspresionistički pjesnici, bliski Blochu, uvjereni da je sama romantična i idealistička borba za bolji, pravedniji i ljepši svijet uvijek revolucionarna. Kod Blocha, kao i kod Adorna, nalazimo artikulaciju između marksizma i filozofije koja se ostvaruje na tlu hegelovske dijalektike i koja je u suprotnosti sa sovjetskom filozofijom.

To su, čini mi se, tri velike okosnice kritičke i negativne marksističke misli, nazvane »zapadnim marksizmom«, koja se razvija kroz Lukácsevu *Povijest i klasnu svijest*, Adornove i Marcuseove eseje, od prvih do najnovijih (npr. Adornova *Negativna dijalektika* i Marcuseovo djelo *Prema slobodi*), te konačno kroz djelo Ernsta Blocha, posebno *Princip nada* i *Duh utopije*.

Artikulirati marksizam i filozofiju znači elaborirati, na osnovi marksizma, *kritičku teoriju* društvene egzistencije, oblika

reificiranog života, razvoja kapitalističkog društva, koja prihvaća odvajanje od marksističke ortodoksije kada je to potrebno i koja slobodu kritike smatra svojim najdražim pravom. Povratak Hegelu, daleko od toga da nas vrati spekulativnoj misli neohegelovaca, ima za cilj obnovu marksističke misli s novim kritičkim i dijalektičkim poletom.

III

Prijeđimo na situaciju u Francuskoj. Prije svega, treba podsjetiti — a to je neophodno za razumijevanje odnosa između »marksizma i filozofije« — da je Sorbonne dugo bila utvrda najreakcionarnijeg idealizma. Kada je Hegel pisao svojem francuskom »homologu«, pisao je Victoru Cousinu. Konačno, Lachelier, Langneau, Lequier, Ravaison, razvili su idealističku tradiciju koja je slomljena tek otkrićem filozofija egzistencije i njemačke fenomenologije. Trebat će čekati skoro drugi svjetski rat da se pojavi izvjesna novost nakon bergsonizma. Freud, Hegel, Marx nemaju nikakvo pravo građanstva na Sorbonni, Na prolazu kroz Pariz, Einstein nije, što više, mogao održati na Sorbonni predavanje o Krstarici Potemkin.

Pred drugi svjetski rat dolazi do preokreta koji unosi dah svježeg zraka: Gurtvitch, Sartre, Merleau-Ponty i Raymond Aron (koji tada priprema tezu o filozofiji povijesti u Njemačkoj), otkrivaju njemačku fenomenologiju, uskoro će otkriti Kierkegaarda, Jaspersa, Heidegera, Nietzschea i tekstove mladog Hegela. Susret između onog što se tada brzo i nezgrapno nazvalo »filozofijama egzistencije« i fenomenologije dovest će do Sartreovog egzistencijalizma koji se razvija u klimi pesimizma, raspadanja vrijednosti poslijeratne Evrope i koji objašnjava ogromnu popularnost Heideggera, Kierkegaarda, Kafke, i općenito, svih filozofija tjeskobe.

Gdje se tada nalazi marksistička misao? Ni Hegel ni Marx ne predaju se na Sorbonni, prema tome ne možemo govoriti o susretu marksizma i filozofije. Marx se još uvijek malo prevodi: osim nekoliko klasičnih tekstova koje populariziraju socijalističke partije, ne priprema se nijedno ozbiljno izdanje. Jedinu značajnu ediciju dao je buržoaski izdavač Costes. Trebat će čekati fundaciju Francuske komunističke partije, Editions Sociales Internationales, da bi se razvilo izdavanje Marxovih djela. U to vrijeme, iz taktičkih razloga, radije se prevode Lenjin i Trocki nego Marx i Engels.

Prvo zbližavanje marksizma i filozofije proveli su prije rata mladi intelektualci koji su se okupili u Komunističkoj partiji: Georges Politzer, Henri Lefebvre i Norbert Guterman. Neprijateljski raspoloženi prema bergsonizmu, oni prevode Schellinga, kao reakciju protiv buržoazije, i čitaju Hegela i Marxa. Prije razrade svoje teorije u *»Kritici svakidašnjeg života,* Henri Lefebvre je prvi jasno izložio Marxovu, Engelsovu i Lenjinovu misao

u nizu pedagoških djela koja su odigrala značajnu ulogu. Politzer, kojeg su strijeljali nacisti, već je objavio određeni broj interesantnih članaka i studija vrijednih pažnje o psihoanalizi, konkretnoj psihologiji i filozofiji. Međutim, Henri Lefebvre je prvi izvršio ogroman posao uvođenja marksizma na sveučilište.

Pariz je Hegela upoznao kroz kolegij na Ecole Pratique des Hautes Etudes, koji će imati bitnu ulogu za razvoj francuske filozofske misli. Od 1933—1939. A Kojève je držao kolegij o Hegelu, kojem je prisustvovala čitava jedna generacija intelektualaca, od Bataillea do Lacana. Sartre i Merleau-Ponty upoznat će ponajprije Hegela upravo zahvaljujući Kojèveu. Time želimo ukazati na značaj njegova kolegija. Susret s Husserlovom i Heideggerovom fenomenologijom, proučavanje *Ideen* i *Sein und Zeit*, korijen su čitave problematike Sartreovog *Bitka i ništavila* i egzistencijalizma.

Ipak, tek s *Kritikom dijalektičkog uma* Sartre će se doista zainteresirati za marksizam. Sartre prije svega razvija hegelijanizirani marksizam, vrlo dalek ortodoksiji, filozofiju praxisa, ljudske stvarnosti kao nikad dovršenog totaliteta. Počevši od tog bitnog zaokreta u Sartreovoj misli, odnosi Sartrea i Komunističke partije evoluirat će zavisno o političkim događajima: zbližavanje ili udaljavanje tijekom hladnog rata, zbližavanje kada se radi o objektivnoj borbi, udaljavanje s »otkrićem« Moskovskih procesa. Potrebno je naglasiti da u tom razdoblju Sartreov »marksizam«, združen s egzistencijalizmom, napadaju istodobno Lefebvre u Francuskoj i Lukács koji u njemu vidi »lukavstvo buržoazije«. Lukács s razlogom ukazuje na Sartreov idealizam koji je uzrokom da Sartre zanemaruje društvene i ekonomske determinizme i da propovijeda filozofiju slobode bez realnog osnova.

Sartre i Merleau-Ponty utjelovit će u Francuskoj novu etapu »zapadnog marksizma« u često suprotstavljenim fazama. Kada se Sartre udaljava od komunističke ortodoksije s otkrićem Moskovskih procesa, Merleau-Ponty u njima otkriva jednu logiku u *Humanizmu i teroru*. Kada se Sartre približava Komunističkoj partiji, Merleau-Ponty je napada u *Avanturama dijalektike*. Marksistička misao tada je utjelovljena u nekoliko teoretičara Komunističke partije velike vrijednosti, od kojih će mnogi zatim iz nje biti isključeni — npr. Lefebvre, Desanti — te u istraživačkim grupama od kojih je bila najpoznatija *Socijalizam ili barbarstvo*. Konačno, nakon mađarske pobune, javlja se skupina *Argumenti* koja će također imati značajnu ulogu.

* * *

Argumenti su najprije bili časopis i radna grupa, a zatim biblioteka djela objavljenih kod Editions de Minuit. Bibliotekom je rukovodio Kostas Axelos i ona je imala odlučujuću ulogu u razvoju marksističke misli kroz djela s kojima je upoznavala javnost. Navedimo samo Lukácsevu *Povijest i klasnu svijest*, Korschov *Marksizam i filozofiju*, i, u novije vrijeme, Marcuseova djela. Časopis okuplja velik broj marksističkih intelektualaca,

koji će francuskoj filozofskoj i sociološkoj misli dati niz teoretičara velike originalnosti. Spomenimo samo Kostasa Axelosa, koji s djelom *Marx, mislilac tehnike*, pokušava otvoriti dijalog između Marxa i Heideggera, marksizam i klasične filozofije, razvijajući dijalektičku misao koja nastoji da misli planetarnu eru od predsokratika do Marxa. Jean Duvignaud nastoji da razvije sociologiju umjetnosti i imaginarnog, koja će, počevši od proučavanja teatra, rezutirati teorijom umjetničkog stvaranja u njegovim odnosima s društvom. Edgar Morin inaugurira neobično istraživanje o filmu ili imaginarnom čovjeku, smrti i antropologiji. Joseph Gabel s *Lažnom svijesti* pokušava elaborirati susret između intuicija fenomenološke psihijatrije (Binswanger, Minkowski) i pojmova postvarenja i lažne svijesti, ukazujući na šizofreničku strukturu ideološke misli. Henri Lefebvre razvija kritiku svakidašnjeg života i modernosti koja se neprestano obogaćuje.

Lucien Goldmann istodobno otkriva u domeni estetike bogatstvo Lukácsevih mladih radova i u *Sakrivenom bogu* pruža dokaz da marksizam može obnoviti sva naša saznanja o estetici. Goldmann će neprestano ukazivati na značaj Lukácseve misli i biti dugo vremena njen jedini predstavnik u domeni estetike.

Te različite struje sve su se više razvijale odvojeno i nikakva konstelacija nije kasnije uspjela da oživi takav istraživački popokret, jedinstven u francuskoj marksističkoj misli. Od Sartreove *Kritike dijalektičkog uma* preko Goldmannovog *Sakrivenog boga* do izdanja *Argumenata* razvija se isto kritičko nadahnuće, s istim povratkom hegelovstvu ili Lukácsu.

Nepotrebno je spomenuti da je većina tih predstavnika prije ili kasnije isključena iz Komunističke partije.

* * *

Danas je mnogo teže odrediti polazne točke. Premda te različite struje još uvijek postoje, potrebno je naglasiti značaj »althusserovskog fenomena«. Proizlašla iz Ecole Normale Supérieure, ta se struja prikazuje, ako ne kao obnova marksizma, a ono bar kao njegova jedna naučna interpretacija. Po Althusseru ne bi smjela postojati marksistička filozofija, i taj san je hegelovski izvor ponornice. Marksizam nije (nova) filozofija praxisa, već (nova) praksa filozofije, kaže Althusser. Član Komunističke partije, Althusser predstavlja značajnu, ali ne jedinu tendenciju ortodoksije. Opaža se, zaista, da se među komunistima sve više razvija povratak Engelsu u definiranju »marksističke filozofije«. Međutim , problem je sve deplasiraniji: manje se radi o odnosima između filozofije i marksizma, nego o odnosu između »intelektualaca« i »partije«. U Francuskoj kao i u Njemačkoj, nema dakle definitivnog odgovora. Premda su Althusserovu tezu prihvatili mnogobrojni sljedbenici, treba naglasiti i sve veće odstupanje ove teorijske misli koja želi biti naučna, od društvene i političke stvarnosti. Dolazi se do paradoksalne situacije teorijskog marksizma koji, odbijajući pojmove »humanizam«, »čovjek

koji stvara povijest«, da bi se ograničio na proučavanje Marxovih tekstova, više ne uspijeva sačuvati ni najmanji dodir sa stvarnosti i s borbama koje se u njoj odvijaju.

Interesantnija Lefebvreova koncepcija metafilozofije i socio-kritike konačno se pridružuje kritičkoj misli Frankfurtske škole, jer nastoji da elaborira živu i negativnu dijalektičku misao socijalnog svijeta i ljudske egzistencije. Čini mi se da je struja koju je inkarnirao Henri Lefebvre jedina još stvarno živa u krugu francuskog marksizma, jer je jedina u stanju da opiše konkretnu evoluciju kapitalizma, da shvati nove oblike borbe i represije koji se u njemu razvijaju, naročito na nivou grada i svakidašnjice. Ovdje još treba realizirati velik teorijski rad. Čini mi se da je povratak kritičkoj i dijalektičkoj misli jedini u stanju da osigura vezu između marksizma i filozofije. Zato je s razlogom Marcuse mogao napisati u djelu *Um i revolucija* ovu divnu rečenicu:

»Odsad svaka misao koja ne pokazuje svijest o radikalnoj lažnosti vladajućih oblika života, jest pogrešna misao. Ne obazirati se na te sveprisutne uvjete nije samo nemoralno: to je lažno«.

Prevela Biserka Cvjetičanin

TEORIJSKA ISKUŠENJA NA FONU NAUČNO-TEHNOLOŠKOG RAZVOJA

Dimitar Dimitrov

Skopje

1. Postojanje na ljudski način može se definisati kao čovekovanje. Naša svest o ovom pojmu je minimalna i, štaviše, paradoksalna: ona sadrži moment razlikovanja ljudskog načina postojanja od drugih vrsta postojanja — kao što puko biološko, fizičko ili mašinsko — a da pri tome ne daje pozitivno određenje samog ljudskog. Brojni pokušaji koji su se činili u pozitivnom teorijskom nastojanju, pod vidom definicija čovekovog bića, davali su, u stvari, manje ili više adekvatne interpretacije određenih pojavnih oblika čovekovanja na putu čoveka kroz istoriju. I to će tako ostati dok traje istorija: dokle god bude otvoren, čovek će ostati zatvoren.

Tako je za čovekovanje vezana izvesna neizvesnost. Ali to nije problem toliko epistemološke, koliko ontološke prirode. Ograničenost samosaznanja rezultira iz jedinstvenosti strukture ljudskog bića odnosno ljudske prirode: to je najdinamičnija od svih struktura, i to u dva aspekta. Prvo u tom smislu što, za razliku od fizičkih ili bioloških struktura, ovde svaka jedinka predstavlja svet za sebe, jednom moguć i neponovljiv; i drugo u tom smislu što se ljudska priroda istorijski posreduje te nikada neće biti kraja njenoj evoluciji. To čini da je u dimenziji čovekovanja isključeno repetiranje od jedinke do jedinke ili od epohe do epohe. Posledica toga je nemogućnost serija na ljudskom planu, nemogućnost projektovanja ljudskog »materijala«.

Ono što jedna individua smatra modelom čoveka ponajviše je projekcija njenog vlastitog iskustva; ono što ljudi jedne epohe zamišljaju kao perspektivu čovekovanja, u očima njihovih naslednika pokazuje se samo kao preživljeni ideal do koga su »stari« mogli doći u okviru njihovog ograničenog istorijskog horizonta. Čovek kao takav izmiče pozitivnom saznanju; o ljubavi, o životu, o neposrednom iskustvu »se nikad unapred ne zna otkuda i kuda« (Marx). Naknadno saznanje, pak, kada je u pi-

tanju čovek, jeste saznanje o lešu. O jednoj mogućnosti koja se zatvorila.

2. U savremenoj kulturi dominantan oblik uma je tehnički um. Najadekvatnije se njegov karakter izražava pojmom tehnologije, koji sadrži pozitivistički i pragmatički princip naučiti i napraviti. Svet se u ovoj ravni predstavlja kao materijal koji se refiektuje-analizira-saznaje; stvarima se ukida njihova po-sebi-tost da bi bivale unošene u procesu pravljenja svakojakih predmetnosti. Efikasnost se tu postavlja kao conditio sine qua non, kao najviša vrednost i kao cilj po sebi. Biti efikasan — to se predstavlja kao *biti.*

Otelovljenje ideala efikasnog čoveka je stručnjak. Stručnjakov pogled je analitičko-deskriptivan: u njemu ne sme biti praznina i neizvesnosti, on mora sve videti, sve elemente postaviti u koherentan sistem, isključiti svako neslaganje i slučajnost. Iz definicije datih premisa nužno mora da sledi jedan određen zaključak. To omogućuje tehne: pravljenje, konstruiranje, programiranje, predviđanje. Na tome se zasniva čitav naučno-tehnološki i društveni razvoj.

Stručnjakov pogled međutim nije pogled na svet u tradicionalnom smislu te reči. Za stručnjaka svet ostaje metafizički pojam, koji ga se, kao stručnjaka, ne tiče. Stručnjakov horizont je radikalno sužen, parcijalan; on se u toj meri udaljio od sveta, da mu je nemoguće da promisli vezu svog rada kao aspekt rada na celini, kao deo celine. Njegova analiza i sinteza, njegove deskripcije i konstrukcije, imaju u toj meri fragmentaran karakter, da se, i pored sve njihove »egzaktnosti«, uvek može sumnjati jesu li one u suštini zaista istinite, pritom imajući u vidu ono valjano određenje istine koje je dao još stari Hegel: da je istina, naime, u celini.

3. Dva navedena gledišta međusobno se bitno razlikuju. Radi se u stvari o dva različita tipa svesti. U prvom tipu se saznanje zasniva na principu mudrosti (sofia); ono upućuje na *telos,* ono je, umesto egzaktnih stavova, puno slutnji o smislu svekolikog zbivanja, o životu i smrti, o danima i noćima, o bogu i đavolu, o vrednostima. Paradoksalno bi bilo kad bi mudrost, upravo kao mudrost, uobražavala da je u ovoj ravni moguć progres i da se na bitna ljudska pitanja jednom mogu dati konačni odgovori. Takav bi progres možda bio fatalan za čovekovanje, a ne njegov uslov.

U drugom tipu saznanje se zasniva na principu logosa kao pozitivne nauke, čiji smisao dobro izražava termin *naukovanje,* koji implicira praktičko-predmetnu primenu. Ovde nema mesta slutnji, osim kao hipotetičkom i metodskom momentu, ali koji se mora proveriti, potvrditi ili odbaciti, formulisati u egzaktan stav. Na svako se pitanje mora dati zadovoljavajući odgovor. To, naravno, pretpostavlja da su i sama pitanja pozitivna, jer stručnjak-naučnik drukčije i ne zna pitati. Na bazi iskustva o tom toku pitanje-odgovor (u nauci se, inače, i sama pitanja formulišu ne gramatički upitnom nego afirmativnom rečenicom:

postavljanjem hipoteza) utvrđuje se naglašen gnoseološki optimizam, kao jedna značajna konstituanta naučnog duha.

4. Najpregnantnije se razlike između ova dva tipa svesti manifestiraju na planu njihovih ontoloških implikacija. Svet viđen u prvom tipu svesti ima antropocentričan karakter; čovek je u središtu, krunisan Protagorinim geslom: *Čovek je mera svih stvari; onoga što jeste da jeste, onoga što nije da nije.* Ono što ne emanira »supstancom« čoveka može biti, a može i ne biti. Jer čovek je svemu princip bića: ono što ujedinjuje šarenu stvarnost stvari kao elemente jedne celine koju, tako, možemo nazvati svetom.

U drugom tipu svesti ovaj pojam sveta je destruiran. Svet se raspao na bezbroj područja, sfera, polja, sektora, molekula i atoma. Mesto antropocentričke punoće su zauzele kategorije organizacija, struktura, sistem, funkcija, racionalnost, efikasnost, koncenzus. Čovekovanje se ili zaboravilo ili se identifikovalo sa funkcioniranjem, sa participacijom u nekom sektoru, sistemu ili organizaciji. Perfektuiranje funkcioniranja pokazuje se kao najvažniji zadatak, a stanje u kojem se to postiže kao idealno stanje sveta.

5. Susret ova dva stajališta, sofije i logije, ta dva različita gnoseološko-ontološka viđenja, protiče u niz uzbudljivih i dramatičnih misaonih tokova.

Poklonici sofije, tzv. humanisti, jednim svojim delom, ustaju frontalno protiv naučno-tehnološke realnosti, propovedajući da je ona protivna ljudskoj prirodi, da ukida svaku autonomiju i spontanost, da degradira kulturne vrednosti, da devalvira poziciju ličnosti; i predlažući povratak na predtehničko stanje kao jedino stanje kompatibilno ljudskoj prirodi.

Propovednici ovog romantičkog bekstva u prošlost jesu antipod tehnomana, tj. onih koji apsolutiziraju vrednost tehnike.

Ma kako to izgledalo paradoksalno glasnici sofije, na neki način dele dogmatizam ideologa tehnike, s tim što civilizacijski tok zasnovan na tzv. naučnotehničkoj revoluciji, za razliku od ovih potonjih, koji ga zamišljaju kao idiličnu perspektivu, doživljavaju kao beznadnu aporiju, dok se s druge strane zanose takođe idiličnom predstavom prošlosti, zamišljajući da je i budućnost čoveka u prošlosti.

To je neverovatno nepromišljeno stanovište. Tu se najpre vrši dogmatsko sužavanje mogućnosti čovkovanja, njegovim svođenjem na one oblike ljudskog bivanja koji su karakteristični za patrijarhalne strukture, u kojima je, veruje se, bilo više kulturnih ljudi nego u naše vreme, u vreme »naučnika-neznalica«; zatim se, na bazi udaljenosti retrospektive, idealizira jedno stanje sveta za koje nam je, ako ga i ne smatramo gorim, teško reći da je bilo bolje od sadašnjeg stanja.

Međutim činjenica da je perspektiva zamenjena retrospektivom i da kritika savremene civilizacije završava apologijom preživljenih društvenih stanja samim tim još ne oduzima romantičkom stavu njegovu istoričnost. To je dramatičan izraz nemi-

renja sa savremenom realnošću, takoreći solucija traumatiziranog čoveka, koja samim tim dovoljno indicira i predupređuje.

Na planu umetnosti negativni stav prema modernim oblicima života implicira doživljaj bogat ljudskim sadržajima. Možda međutim ni o jednom drugom pitanju nije naslagano toliko mnogo zabluda kao o ovom. Pozitivistički duh, pristupajući ovom fenomenu merilima nauke ili ideologije, pokazuje sklonost ka negiranju svih dela umetnosti u kojima ili je »perspektiva zatvorena« (Lukač pišući o Kafkinom delu), ili se nagoveštava apokalipsa, ili se okreće arhaičnim, primitivnim i egzotičnim oblicima, ili se uopšte ispoveda skepsa i pesimizam. Budući da je pozitivist optimist, njemu je, ako mu je uopšte do čoveka, ideal čovek dan u smehu, te zato ostaje daleko od njegove moći poimanja pomisao da bi tuga, doživljaj beznađa i blizine smrti mogli, zatvoreni u strukture umetničkih dela, predstavljati bilo kakve vrednosti.

Tu se skriva dvostruka ironija: kritičari »crne«, »reakcionarne«, »dekadentne« umetnosti i ne sanjaju da svojom kritikom negiraju u stvari čitavu jednu novu ontologiju (svet umetnosti) koja je izrasla na temelju civilizacijske realnosti, kao jedna moguća vrednosna alternativa. S druge strane, umetnici, delima u kojima »negiraju« novovekovnu realnost, u stvari rade na njenom opravdavanju. Stvarnost iz koje je sazdano Kafkino delo, upravo u tom delu ima jedno veliko opravdanje za sebe: bez nje, takva kakva je bila data Kafki, ne bi bio moguć ovaj pisac, a čovek koji je iskusio vrednosti njegovog dela teško bi poželeo da je svet bio »bolji«, znajući da bi se to moralo platiti Kafkinom umetnošću.

6. Efektualizam — termin koji predlažemo za označavanje onog opšteg pragmatičkog duha industrijalizma, tehnokratizma, birokratizma, scijentizma i sl. izama — sve te preokupacije izvan sfere koristi smatra gubljenjem vremena. Efektualist ne vodi računa o krajnjim ciljevima, o kulturnim ili moralnim implikacijama rada u okviru ovog ili onog sistema; njemu je bitno da se odvija funkcioniranje sistema i da se omogući njegovo progresiranje. Sistem kao takav u razvoju on poima kao cilj po sebi. Sve drugo treba da bude organizirano u funkciji sistema. Razne ljudske vrednosti, ukoliko su u raskoraku sa razvojem sistema, efektualist predviđa ili ih stavlja u zagradu kao anahroničan balast. U inverziji koja je tako izvršena događaju se apsurdne stvari: »proizvodnja previše korisnih predmeta proizvodi suviše *nekorisnog* stanovništva« (Marx); sistem tejlorizma, radi većeg učinka od radnika, traži manje uma kod radnika; vojna industrija živi ljudsku smrt; sa čovekom se manipulira kao sa stvari.

Efektualist je neodgovoran u ljudskom smislu. On kao stručnjak vrši svoj deo posla, za koji je jedino kompetentan, svoj parcijalni zadatak; o smislu elementa na kojem on radi, o vezama tog elementa sa ljudskim vrednostima »nije njegovo« da misli. To je valjda posao nekog drugog stručnjaka? Svako odgovara u radikalno suženom okviru, koji i samom pojmu odgovornosti

oduzima ljudski smisao, reducirajući ga na nekakvu radno-tehničku »odgovornost«, koja se kvalitativno razlikuje i od tzv. profesionalne odgovornosti, jer ova poslednja obuhvata moralne referencije između profesije i ljudskih vrednosti, dakle je još uvek odgovornost u ljudskom smislu. Radno-tehnička odgovornost, ipak, zasniva se na formalnoj organizaciji, ona se ne tiče ličnosti; ličnost je unapred isključena iz igre; tu je relevantan još samo čovek funkcio-ner, čovek vršilac neke funkcije, koji i odgovara o samoj funkciji kao takvoj.

Spremajući se čitavim sistemom obrazovanja efektualistički, stručnjak je svoje ljudsko biće podredio vršenju funkcije, on je razvio one moći u sebi koje su vezane za funkcioniranje. To se na aksiološkom planu reflektira tako da se funkcioniranje predstavlja kao najvažnije od svega.

Blaža varijanta efektualizma predstavlja ono stanovište koje se nije potpuno zatvorilo za ljudske aspekte, ali koje propoveda da je za sada apsolutno prioritetan razvoj industrije i tehnike, ostvarenje progresa, a da pitanja kulture i morala treba odložiti za kasnije. To je isti tehnički um, zaogrnut plaštom licemerja. Predstavnik ovog stanovišta, u potrazi za ubrzavajućim agensima proizvodnje, za funkcionalnim modelom, reći će da su neke kulturne i moralne vrednosti (na primer, pravednost, egalitarizam) disfunkcionalni i da ih se treba osloboditi. Tako bi sistem raspodele prožet egalitarističkim duhom trebalo zameniti funkcionalnim sistemom diferenciranje raspodele, da bi se brže išlo napred.

Međutim, ne treba trošiti mnogo reči da bi se doveo pod sumnju ovako shvaćen progres: to je makijavelizam prerušen u ruho funkcionalizma i scijentizma. Sa ljudskog stanovišta je nemoguće govoriti o progresu po cenu razgradnje nekih ljudskih vrednosti. Tendencija ovog stanovišta u krajnjoj liniji vodi ka konstituisanju jednog totalitarnog tehno-birokratskog društva, u kojem su razni sistemi organizirani kao podsistemi jednog sveobuhvatnog sistema, u odnosu na koji sistem-čovek zauzima deo atoma. Potrebno je još, usput, čoveka osloboditi od emocija i fantazije, pomoću kojih se on doživljava kao ličnost, što se postiže jednom lakom hirurškom intervencijom u neke moždane centre, i nema više smetnji progresu: čovek će slediti svoju putanju atoma i zavladaće apsolutan red i harmonija. Stravične konsekvencije ove tendencije izveo je u zamisli Jevgenij Zamjatin, u romanu *Mi*.

Efektualist, ne mogući da zamisli druge ciljeve osim onog koji leži u njegovom pojmu, sve što se može zamisliti nastoji da pregne u svoj jaram. On teži za apsolutizacijom svoje zakonitosti, naturajući je svim čovekovim manifestacijama. Najteže to pogađa one oblike ljudske aktivnosti koji imaju karakter samodelatnosti: stvaralačke aktivnosti. Efektualist prezire čistu teoriju, fundamentalna istraživanja, filosofiranje, moraliziranje, kritiziranje: njega ne interesira nevidljiva istina, sumnje, nemiri, savest, okrenutost prema utopijskom; on je protivnik »nihilističke« kritike sadašnjosti, on je za konstruktivizam. On je

protiv razvoja. On je za razvoj bez razvoja; on je za kvantitativne mene (intenzifikacija) unutar okamenjenih struktura, ali protivnik je kvalitativnih strukturalnih i sistemnih promena. Tako se čitav sistem nauka (pozitivizam, funkcionalizam, strukturalizam, dijamat, istmat, naučni komunizam i sl.) izrođuje u apologiju postojećih realnosti, društvenih sistema, kao »velika škola konformizma« (Lefebvre).

Za ovu poziciju efektualizma stvaralaštvo je sinonim za korisnu saradnju. U odnosu na umetnost ovo se poimanje ostvaruje kroz sistem aktivističke umetnosti i kroz sistem umetnosti za narod odnosno masovne umetnosti. Smisao aktivističke umetnosti leži u blagotvornom uticaju umetničkih dela na poželjni socijalni sistem. To ima za posledicu potiskivanje estetske vrednosti na niži rang ili njeno potpuno ignoriranje, a na prvi plan izbijaju utilitarističke implikacije umetničkog dela, pre svega njegova socijalna funkcija, da bi se i umetnost, tako, poklopila jednim spoljnim sistemom i podvrgla heteronomiji. »Teorijske« interpretacije aktivističke umetnosti predstavljaju u suštini ideološke racionalizacije i aplikacije, formulisane direktivnim stilom; one distingviraju »zdravo« od »bolesnog«, »ispravno« od »izopačenog«, »progresivno« od »reakcionarnog«; one su ili predlozi za državne nagrade ili političke presude i poziv na egzekuciju. Sama beletristička dela su, pak, uglavnom apologetske kupusarije bez duha i duše.

Umetnost za narod (šire, masovna kultura) je formula za laka, razumljiva, dostupna dela, čije konsumiranje ne iziskuje previše subjektivnih moći i napora. Hvaljena kao demokratizacija kulture, masovna kultura, ako se dobro promisli, je faktor status quoa, najveći opijum savremenog čovečanstva, drugi element onog čarobnog gesla »Panem et circensem«, dok prvi element predstavlja obilje materijalne potrošnje. Tako, po kvalitetu, tzv. masovno društvo ostaje u okviru tog gesla. Pritom funkcija masovne kulture sastoji se u tome da popuni tzv. slobodno vreme, relaksirajući i defrustrirajući, dražeći još one ljudske moći koje su se zadržale na rudimentarnom nivou, stvarajući iluziju podnošljive i čak ružičaste ispunjenosti, čime ova moderna religija efikasnije od svake druge deluje u pravcu adaptacije čoveka postojećoj stvarnosti. Zato je predstava o masovnoj kulturi kao demokratizaciji kulture, kao približavanju kulturnih vrednosti radnim masama — velika mistifikacija.

Tu se nameće pitanje: Kakva onda kultura za narod? No ovo pitanje treba obrnuti i pitati: Kakav narod za kulturu?

Prvim pitanjem se i dalje vrtimo u mistificiranom krugu, drugim pitanjem naziremo moguću perspektivu budućnosti.

7. Najrealnije se čini ono stanovište koje tehnički razvitak posmatra, ne izolovano, ne suprotstavljeno čoveku, niti apsolutizovano kao samodovoljan proces, nego kao uvođenje jednog novog civilizacijskog toka u istoriju, sa implikacijama za celokupni život čoveka. Možda najbolje opservacije u ovom duhu sadrži knjiga *Civilizacija na raskršću*, delo interdisciplinarnog čehoslovačkog tima na čelu sa Radovanom Rihta. Tu se nastoji

da se civilizacijski tok usmeri u ljudskom smislu, registruju se takoreći sve teškoće koje treba prevladati, kao i pozitivne tendencije, uz ukazivanje na one uslove koje još treba ostvariti da bi se iz naučnotehničke revolucije dobijale vredne posledice na ljudskom planu.

Međutim, ovaj pristup ima jedan ozbiljan nedostatak: uznemiruje, naime, što on uopšte ne uznemiruje. On sve objašnjava, svemu nalazi uzrok i rešenje: to što je danas tako proizlazi iz toga i toga; kada se bude napravilo to i to, nestaće toga i toga i nastaće to i to. Tu manje misli mudrac, a više rezonira naučnik. To je naučnički optimizam zasnovan na izvesnom mehanicističkom shvatanju realnosti i čoveka. To je takođe romantički stav, samo okrenut spram budućnosti, a ne spram prošlosti. Tako se sve negativno predstavlja kao prelazno stanje: sada je tako, ali dejstvom tih i tih faktora to će se prevazići.

Mehanicizam ovog stanovišta se ogleda u očekivanju da će promenom određenih okolnosti(ekonomskog, tehničkog i socijalnog karaktera) koje muče današnje čovečanstvo, nastupiti era humanizma, era savladanih bitnih protivurečnosti i usklađenih tokova. Kao da će čoveku njegove vlastite probleme, jednom za svagda, rešiti vreme.

Nasuprot ovom futurističkom pankalizmu, možda je osnovanije smatrati da nikad neće nastupiti takva era i da se, čak, ne zna unapred da li bi bilo dobro da ona nastupi. Možda se nikad neć ukinuti sile divergencije, čovek će uvek biti izložen divergentnim uticajima: teško je vjerovati da će se jednom postići neka sveopšta Pitagorina harmonija, i da bi takvo stanje nužno postavljalo-proizvodilo čoveka. Čoveku pojedincu uvek će ostati da se pobrine sam o sebi, da se ne uzima na poklon niti od boga niti od civilizacije. I na sreću: jer, inače, kakvog bi smisla imalo to, biti čovek?

Ali šta je to: biti čovek? Opet smo na početku. Naše nije bilo da odgovorimo na to pitanje, već da razmotrimo iskušenja na koja to pitanje navodi na fonu naučno-tehnološkog i društvenog razvoja, u susretu mudrosti i znanja, kulture, tradicije i tehnike. Možda jednog dana neće biti moguće niti postaviti to pitanje: to bi bio jedan odgovor na nj, i to definitivan odgovor. Drugi bi odgovor bio alternativa ovom prvom: tj. ona perspektiva u kojoj bi se iznova i iznova, od generacije do generacije, od jedinke do jedinke, moglo pitati: Šta je *čovek?* Ili, tačnije: *Ko* je čovek?

RADIKALNA SLOBODA SLOBODNOG ČOVJEKA ZNANSTVENO-TEHNIČKE EPOHE

Ivan Urbančič

Ljubljana

Problem koji razmatram u svojem doprinosu diskusiji svakako spada u okvir opće teme naše današnje diskusije s naslovom »slobodno vrijeme i slobodan čovjek«. Taj je okvir, međutim, toliko širok da valja najprije barem upozoriti na neke moguće tematske pristupe problematici slobodnog vremena i slobodnog čovjeka i tu ukazati na uži okvir u koji se smješta moj doprinos, a taj je doprinos samo uvodno razmišljanje za posebno razmatranje problema radikalne slobode slobodnog čovjeka. Stoga u nastavku namjeravam:

1. upozoriti na implikacije naslova naše današnje diskusije;
2. ukratko zacrtati što u bitno povijesnom smislu podrazumijevamo pod *slobodom;*
3. *slobodnim čovjekom* i
4. *Znanstveno-tehničkom epohom,* te u kakvoj je ona vezi sa slobodom i slobodnim čovjekom.

Određivanje ovih termina i sveza koje nije puko terminologijsko pitanje nužno je potrebno prije svake temeljite diskusije o pitanjima slobode e da bismo se uopće kretali u nekom određenom horizontu i iz njega poimali o čemu govorimo.

1. Riječi o »slobodnom vremenu« u naslovu naše teme impliciraju, među ostalim, čitav sklop problematike razlikovanosti to jest podvojenosti ljudskog egzistiranja na takozvano radno (neslobodno) i slobodno vrijeme. U taj sklop spadaju kritički, ekonomijski, sociologijski, ekologijski, kulturnologijski, psihologijski i drugi slični aspekti te problematike. Taj sklop nedvojbeno sadrži i otvara značajna pitanja, pa i moguće odgovore na ova pitanja. Jednako je, međutim, nedvojbeno, da u takvim — možemo reći *ontičko-empirijskim* — razmatranjima, to jest istraživanjima već operiramo s nekom fundamentalnom pred-određenošću ili pred-razumijevanjem slobode i slobodnog

čovjeka, a da se samo to pred-razumijevanje u takvim ontičko-empirijskim analizama ne može tematizirati. Naprotiv, tek u svjetlu takve tematski neeksplicirane pred-određenosti ili pred-razumijevanja spomenute su ontičko-empirijske analize uopće moguće.

Čitav sklop problematike slobodnog i ne-slobodnog vremena sa svim svojim ontičko-empirijskim aspektima ne može, dakle, imati primat u temeljnoj diskusiji o slobodi i slobodnom čovjeku, on nije ono prvo, o čemu valja govoriti. Principijelna diskusija o slobodi i slobodnom čovjeku ne može se zadovoljiti ontičko-empirijskim analizama i istraživanjima. Ovakva temeljna, principijelna diskusija mora kao svoju izričitu temu prihvatiti problem one predodređenosti ili predrazumijevanja slobode i slobodnog čovjeka. A to znači da se mora upustiti u ontologijska, to jest metafizička pitanja, jer se samo u njima odlučuje o onom — predrazumijevanju koje nije tematizirano u ontičko-empirijskim pristupima.

Riječ o »slobodnom vremenu« nagovještava, međutim, još jedan drugi sklop, problemski sklop *otuđenja* u Marxovom smislu. Lako je, međutim, uvidjeti da se i u okviru ove problematike krećemo u nekakvom predrazumijevanju onoga *od čega* je čovjek otuđen, *u čemu* je njegova ljudskost, to je sloboda. Da nije tako mišljenje, tj. analiziranje otuđenja uopće ne bi bilo moguće, uopće ne bismo mogli sagledati otuđenje kao takvo, pa ga ne bismo mogli ni misliti niti analizirati.

I iz ovog problemskog sklopa proizlazi, dakle, nužnost promišljanja predrazumijevanja slobode i slobodnog čovjeka kojemu je kao horizont pretpostavljeno, u kojem tek možemo shvatiti o čemu se u otuđenju radi.

Iz do sada rečenog proizlazi da naslov današnjih diskusija, naime, »slobodni čovjek i slobodno vrijeme«, dopušta sve moguće pristupe, od ontologijskih tj. metafizičkih do ontičko-empirijskih. Budući su, međutim, povijesna ontologijsko-metafizička određenja još uvijek temeljna određenja ontičko-empirijske analize ove problematike, čini mi se smislenim upozoriti ovdje na tu temeljnu, ontologijsko-metafizičku dimenziju ove problematike. Moj doprinos diskusiji neće, dakle, govoriti o ontičko-empirijskim aspektima slobode i slobodnog čovjeka, nego polazi isključivo od ontologijske tj. metafizičke, dakle temeljne dimenzije slobode u bitnom povijesnom smislu. Unutar te dimenzije ontičko-empirijske spoznaje o slobodi i slobodnom čovjeku nisu i ne mogu biti relevantnima, pri čemu nije zanijekano njihovo značenje izvan te dimenzije.

2. Kako, dakle, valja razumjeti *slobodu* u bitnom povijesnom smislu? To se, naime, ne mora tek smišljati ili iznalaziti. Potrebno nam je samo da u nekom povijesno odgovornom i obvezatnom smislu pokušamo misliti onu određenost slobode koja završava sa završetkom novovijeke evropske metafizike. U tom je određenju sloboda bitna autonomija i samopostavljenje subjekta u totalitetu njegovih životnih ispoljavanja tj, njegovog djelovanja. Ta je autonomija samoodređivanje *bitka* i *biti*. To je

ona određenost u kojoj je po Marxovim riječima čovjek najviše biće za čovjeka, biće koje svoje bivanje ne duguje ničemu vanjskom, pa ni načinu bivanja, jer je po svojoj biti povijesno autokreativno biće. Njegova je »bit« da je samosvrha. U tom su biću sloboda i ljudskost jedno.

3. *Slobodni* je *čovjek*, dakle, takvo biće čija je bitna određenost ponajprije odsutnost bilo kakve fiksne, unaprijed pos'avljene transcendentalne biti ili esencije koju bi povijest možda trebala realizirati, a to bi ujedno bila i njezina izvanjski nametnuta nužno teleologija. Ne, bit čovjeka tj. ljudskost jest mogućnost neprestane samokreacije i vlastitog imanentno samoodređenog (samoplaniranog) rasta. To znači: razvijanje i diferenciranje potreba, razvijanje načina zadovoljavanja potreba, razvijanje načina proizvođenja dobara tj. uporabnih vrijednosti za zadovoljavanje razvijenih i diferenciranih potreba, razvijanje osjetila za mnogostranost užitaka, patnji, slasti, radosti itd., razvijanje organa i sposobnosti — smisla — za više užitke i slasti itd. — ukratko svestrano upotpunjavanje čovjekova blaženstva. Sve su to samoispoljavanja čovjeka kao odlikovanog subjekta kod kojih čovjek nije ograničen od bilo čega transcendentnog što bi prelazilo njegovu ovostranost i zbiljsku ljudskost, bez obzira da li bi to bila neka o čovjeku neovisna Priroda ili njezin Zakon (za Marxa je to uvijek puka apstrakcija), ili Bog ili bilo koji vječni Zakon, Logos i slično. U svojem uživanju i zadovoljavanju potreba i u ispoljavanju života uopće čovjek subjekt sam sebi postavlja svoje granice u bezgraničnosti, samome sebi daje zakon.

Tako to — načelno — gledano — nije samo kod Marxa. Svi veliki mislioci preokreta metafizike poslije Hegela govore, svaki na svoj način, *isto* iz istog horizonta metafizike preokreta koji ima sudbonosno-povijesni značaj. Taj nam se preokret najavljuje npr. iz Marxovih osnovnih postavki da mišljenje, ideja, duh, um, razum ne određuju zbiljski *život* ljudi, nego upravo obratno. Kod Nietzschea taj nam se prevrat metafizike javlja iz njegovog anti-platonizma, pod čime razumijeva cjelokupnu dotadašnju metafiziku kao i iz njegovog okretanja od ideje, onostranosti ovostranosti i tjelesnosti. Kod Diltheya npr. logičko-intelektualna strana subjektiviteta isto tako nije više njezina presudna jezgra, nego su to nagoni i strasti — *ovaj* život sada je presudna jezgra subjektiviteta subjekta. Ukratko: u horizontu prevratne metafizike poslije Hegela nisu više logički intelekt, duh, znanost, teorija, spekulacija onaj moment subjektiviteta subjekta koji odlučuje o bitku i načinu bivanja i istine svakog bitkujućeg i bitkujućeg u cjelini, već je sada presudno ono *jedno* što ga pokazuju riječi potreba, nagon, strast, tjelesnost, tj. taj *zbiljski život*, kao što se to upravo posebno naglašava, i *interes* koji iz toga proizlazi; interes je ono što svaki put *određuje* bitak i istinu svega bitkujućeg i bitkujućeg u cjelini otvarajući si tako svoju perspektivu svijeta, svoj »svjetonazor«. Logički intelekt, međutim, ili duh, racionalitet, teorija samo su njemu podređena

sredstva, oruđe oruđa koje obuhvaća čitavu modernu znanost, ideologiju, teorijsku tehniku i organizaciju i slično.

Tek nam se u našem povijesnom ovdje i sada počinje pokazivati što povijesno znači prevrat metafizike poslije Hegela, kakve su neobične ili čak strahovite implikacije i konzekvencije sadržane u njemu. Nastaje, naime, pitanje odakle evropskom subjektu ili zakon užitka, granice njegovih životnih ispoljavanja uopće. U klasičnoj novovijekoj metafizici te su granice do Hegela uvijek bile postavljene obzirom na *općost* zakona, obzirom na opće važenje. Kod Kanta npr. maksima djelovanja koju si subjekt postavlja može biti moralnim zakonom samo ako ujedno može nastupati i kao opći zakon, a da se širenjem ne ruši ili onemogućuje. Noseći medij ove općosti maksime djelovanja ili moralnog zakona može, međutim, biti samo *duh,* tj. *umnost,* budući je samo to nosilac mogućnost *svake* općosti. *Duh* ili ono *opće* jest supstancija individua i time granica njihove slučajne konačne pojedinačnosti i kod Heglela. No, ta općost u horizontu prevratne metafizike Hegela dobija npr. kod Marxa, Diltheya i Nietzschea sasvim drukčiji karakter. Ta se promjena karaktera općosti u povijesnom horizontu metafizike događa istovremeno s temeljitom promjenom značaja tj, »uloge« duha, uma, racionalnosti u horizontu te metafizike. Duh, um, ideja, mišljenje, racionalnost, nisu više ona presudna jezgra subjektiviteta subjekta koja bi odlučivala o bitku i istini svakog bitkujućeg i bitkujućeg u cjelini, nego je u subjektivitetu presudno ono što označavaju riječi potreba, nagon, faktička tjelesnost ili *djelatno-zbiljski život* i interes koji iz njega proizlazi, a za koji su duh, racionalnost, samo pomoćna sredstva. Unatoč tomu duh, tj. racionalnost, ostaje jedinim medijem općosti. Ukoliko, dakle, duh nema više presudnu ulogu za subjekt onda njegova općost, općost koju on postavlja, u temelju mijenja karakter: »općost« je unutar perspektive svijeta koju si subjekt otvara u vlastitoj subjektivnosti, svaki put navlastita, svojstvena samo ovom *svojem* subjektu pa, dakle, formalno doduše za sva ista, ali obzirom na svaki subjekt druga, svojstvena samo njemu. Pod perspektivom svijeta ovdje mislimo ono isto što znači *spoznaja totaliteta:* određivanje tj. postavljanje bitka i istine bitkujućeg u cjelini sa strane svakog subjekta. Perspektiva svijeta kao spoznaja totaliteta je ono što obično nazivamo »svjetonazorom«. Pritom *subjektom* može biti pojedinac, grupa, narod ili kao mogućnost ljudski rod. U perspektivi svakog subjekta *opće* koje on postavlja obvezatno i važeće je samo u toj perspektivi i samo na taj subjekt kao njezin izvor. Subjekt apsolutno isključuje iz sebe svaku drugost i stranost budući je *sve* (bitkujuće u cjelini) moguće samo kao drugobitak njega samog. Ukoliko je subjekt grupa ljudi, narod ili rod, ti ljudi *moraju* udružiti i izjednačiti svoje poglede, stremljenja, *interese,* da bi u nekom smislu mogli predstavljati cjelinu jedinstva subjekta. Subjekt nužno ništi sve što mu je tuđe.

U povijesnom horizontu prevratne metafizike imamo, dakle, toliko navlastitih »općosti« koliko ima subjekata i perspektiva

svijeta koje se otvaraju u njihovom subjektivitetu. Subjekti su točke ili jezgre moći od kojih svaka u svojem iskazivanju sve druge obvezuje *svojom* općošću, nameće im *svoj* zakon te stoga poništava subjektnost svake druge, potvrđujuće tako samu sebe kao jedini mogući subjektivitet za sebe. U vezi s tim horizontu se prevratne metafizike svaki pokušaj izjednačivanja svih perspektiva svijeta (svjetonazora) i time postavljanja moguće općosti, zakona koji bi važio za sve subjekte, pokazuju kao *prazna iluzija*. Nisu, naime, više racionalnost, duh, um ili znanost, ili teorija kao medij općosti, presudni moment subjektiviteta subjekta nego su to potreba, nagon, strast — *takav* zbiljski život — i interes koji iz njih svaki put proizlazi, a kojem su racionalnost ili duh samo pomoćno sredstvo. A interes nikada ne može prihvatiti tuđi interes za svoju mjeru, jer bi time negirao samog sebe. Duh, racionalitet ili logička (»duhovna«) inteligencija, a time i intelektualci kao njihovi nosioci, time u horizontu prevratne metafizike neopozivo gube svaku presudnu, dominantnu ulogu. Tek je time subjekt radikalno i bezuvjetno slobodan, jer si svaku »općost« postavlja sam.

Time je u glavnim potezima ocrtan bitno povijesni značaj slobode i slobodnog čovjeka kao autonomije samopostavljenosti subjekta u onoj sudbonosnoj karakterizaciji koju ima u povijesnom horizontu prevratne metafizike. Ta autonomija i samopostavljenost subjekt nisu, međutim, mišljeni u smislu puko teorijske, duhovne djelatnosti nego kao *praktičko*, materijalno djelatno-zbiljsko iskazivanje života.

U okviru naznačene, povijesno neproizvoljne i jedino moguće metafizičke opredijeljenosti slobode i slobodnog čovjeka prije i nakon prevrata metafizike, moramo reći da je čovjekovo zaposjedanje pozicije bezuvjetnog subjekta bitka i istine bitkujućeg u cjelini, dakle, čovjekovo stupanje u središte svega što jest, samorealizacija čovjeka kao najvišeg bića ili subjekta i tako povijesno jedino moguća određenost *humanizma* kada je čovjek korijen i najviše biće za čovjeka, kao što kaže Marx.

4. *Kako* čovjek zaposjeda tu centralnu poziciju to će se jasnije pokazati iz pokušaja određenja *znanstveno-tehničke epohe*. Što se podrazumijeva pod znastveno-tehničkom epohom danas je skoro samo po sebi razumljivo. No te samo po sebi razumljivosti obično prekrivaju ono bitno. Znanstveno-tehničku povijesnu epohu možemo povijesno odrediti kao epohu zbiljskog humanizma u ranije naznačenom smislu. Pod tim razumijemo *čovjekovo zaposjedanje pozicije principijelno neograničenog raspolaganja, to jest ovladavanja prirodom, društvom, poviješću, a prije svega samim sobom u svrhu održavanja i promicanja (rasta, razvoja) ljudskosti čovjeka u ranije naznačenom smislu. Ljudskost* je životno ispoljavanje subjektiviteta čovjeka kao subjekta. Znanost i tehnika su *samopostavljeni uvjet i objektivizacija* te bezuvjetne volje za bezgraničnim vladanjem bitkujućim u cjelini, *volje* kao ispunjene metafizičke određenosti ljudskosti čovjeka moderne evropske (danas planetarne) povijesti. Ukratko: riječ »znanstveno-tehnička epoha« označuje neproiz-

voljnu epohu čovjekovog bezuvjetnog i bezgraničnog raspolaganja bitkujućim za neograničeno povećavanje i rast vlastite sreće, ljudskosti kao užitka i moći: upravo *zato* je znanstveno-tehnička epoha epoha zbiljskog humanizma, naime, zato što su znanost i tehnika uvjet centralne pozicije čovjeka kao subjekta bitkujućeg u cjelini. No, taj humanizam nije nekakva puko nemoćna ideja suprotstavljena zbilji. Epoha pravog humanizma u njegovoj bitno povijesnoj određenosti je — unatoč čitavom toliko razvikanom suprotnom prividu obične refleksije svijeta po kojoj treba humanizam tek ozbiljiti — povijesna zbilja. Osim *ovog* humanizma u okvirima za nas sasvim obvezatne filozofijsko-metafizičke misli povijesno ne postoji nikakav drugi, drukčiji humanizam. Naravno, valja posebno razmisliti o tomu »tko« i »kakav« je subjekt taj čovjek. To ovdje nije moguće uraditi.

Na pitanje *kako* čovjek zauzima centralnu poziciju subjekta bitkujućeg u cjelini možemo odgovoriti: samo tako da pomoću znanosti i tehnike kao svojih objektivizacija sebi otvara faktičku mogućnost vladanja, tj. postavljanja svega što je po svojoj mjeri i u svoju službu.

U svim do sada ocrtanim karakterizacijama nije izrečeno ništa novo. Sve je to već bilo izrečeno na putu vrhunaca evropske novovijeke filozofijske, tj. metafizičke misli od Descartesa do Hegela i dalje do Marxa, Nietzschea i Heideggera. Valja nam samo njima primjereno i povijesno odgovorno te obvezatno misliti ono što su mislili oni. *Samo* tako može doći do razumijevanja naše današnje povijesti. Onda evropska filozofija za nas nije više nešto prošlo, nije više puko kulturna vrijednost.

Znanstveno-tehnička epoha kao epoha zbiljskog humanizma pokazuje se, međutim, u promišljanju *temelja* cjelokupne evropske filozofije, a naročito prevratne filozofije nakon Hegela, kao *epoha nihilizma.* To je epoha u kojoj više nije moguće ništa činiti s bitkom, u kojoj »s bitkom nije više ništa« kao što kaže Nietzsche a i samo to ništa(nihil) potpuno je ništavno. U toj epohi bitak i ništa i istina samo su postavi subjekta koji nemaju više »nikakve moći« nad njime. To je epoha u kojoj je čovjek uzeo svoju sudbinu u vlastite ruke pa mora sebe kao i druge znanstveno-tehnički konstruirati, *planirati;* epoha u kojoj subjekt ovladava životom (egzistiranjem) i smrću, tj. točnije rečeno epoha u kojoj su tjeskoba smrti (ničeg) i emfaza života (egzistencije) jednako podređeni subjektivitetu volje (užitku, strasti, slasti povećavanja moći, ovom interesu) i tako njime ovladavani i silovani.[1] U toj epohi nihilizma život nije egzistencija u izvornom značenju, život je uživanje, valja »imati nešto od života«, a to *nešto* jest što je mogući viši stupanj (i raščlanjenost) *uživanja-u-zadovoljavanju* koje je danas istovjetno sa životom. *To nešto* više je od svega drugoga, zbog njega se iz-igravaju čak

1) Upravo školski jasno, obuhvatno i precizno pokazao je Heidegger u svojem »Nietzscheu« epohu bitkovanja završene metafizike kao epohu nihilizma tj. epohu moderne tehnike.

život (u smislu egzistencije) i sama smrt. Njemu su podređene perspektive svijeta koje iz njega proizlaze — svjetonazori, znanosti, tehnika, stvaralaštvo, rad itd. *sve.*

Na kraju moram naročito naglasiti da nihilizam nipošto ne mislim u bilo kakvom negativnom, potcjenjujućem, odbijajućem, pejorativnom smislu. Takvo razumijevanje promašuje bit nihilizma. Nihilizam valja razumjeti kao humanizam. *Nihilizam* je ono što svaki dan želimo i djelatno-zbiljski potvrđujemo; ono u *čemu vidimo i uopće možemo vidjeti zbiljsku ljudskost modernog čovjeka znanstveno-tehničke epohe.* Zato u odnosu spram nihilizma, shvaćenog naravno u bitnom, ontologijskom smislu nije odgovorno nikakvo odbijanje ili puko kritiziranje. Tko pritom ne bi u užem ili širem krugu oko sebe primijetio da mnogo toga ne vrijedi, da je mnogo toga neskladno ili ukratko »jako krivo« u današnjem svijetu? No, takva su »zapažanja« našeg »zdravog razuma« kao i obična refleksija svijeta (koja su svojstvena i ontičko-empirijskim društvenim znanostima) daleko od mogućnosti da upravo svoje najnavlastitije ciljeve spoznaju kao nihilističke. Upravo zato kritike koje polaze od takvih refleksija ne pomažu ništa, još povećavaju nihilizam. Ostaje nam samo pitanje zašto su u epohi nihilizma, u toj našoj povijesnoj epohi, *bitak* i sam taj *nihil*, taj njezin »ništa«, tako ništavni, tako lišeni značenja. Ukoliko tako pitamo, to pitanje proizlazi iz iskustva nekakve tjeskobne zaprepaštenosti koja se vuče kroz nihilizam i daje neki neslućeni značaj *bitku i ničemu.*

Zašto nam bitno ostaje samo to pitanje i zašto upozoravamo na njega ovdje gdje se govori o slobodi i slobodnom čovjeku? Pogledajmo ukratko opet u čemu je ta veza. Sloboda je povijesno gledano autonomija zbiljskog samopostavljanja, slobodni je čovjek subjekt (upravo je njegova subjektnost njegova slobodnost) sveg bitka i istine bitkujućeg i bitkujućeg u cjelini pri čemu su bitak i istina bitkujućeg u cjelini postavljeni u perspektivi danog subjekta. Centralnu poziciju subjekta slobodni čovjek zaposjeda pomoću svoje samoobjektivizacije u totalitetu znanosti i tehnike pomoću kojih održava mogućnost bezuvjetnog i neograničenog vladanja bitkujućim u cjelini. Epoha zbiljskog zauzimanja ove centralne čovjekove pozicije subjekta sveg bitkujućeg epoha je humanizma. Epoha *humanizma* je epoha *nihilizma* budući su u njoj bitak i ništa, život i smrt i istina ništavni, izigrani po subjektivitetu volje, njemu podređeni, njegovi postavi. Iz te cjeline proizlazi, međutim, da su razvijanje i stupnjevanje slobode, da je samopotvrđivanje slobodnog čovjeka subjekta, da je zahtjev za svestranom realizacijom slobode i faktično slobodnog čovjeka kao subjekta, koji je danas samo po sebi razumljiv, da je sve to *bezrezervno i neumitno potvrđivanje i stupnjevanje nihilizma.* Ukoliko jednom pojmimo tu vezu, a ujedno doživimo već spomenutu temeljnu stravu i upitnost humanizma kao nihilizma, tada u naš danas samo po sebi razumljiv zahtjev za svestranom realizacijom slobode i slobodnog *čovjeka kao subjekta* prodire prvi ozbiljniji *prigovor,* odjednom nam se otvara neka distancija u kojoj pada ovo samo po sebi razumlji-

vo, ono postaje upitnim u cjelini, nije više ni malo samo po sebi razumljivo. A namjera ovog doprinosa diskusiji o našoj temi »slobodni čovjek i slobodno vrijeme« bila je da upozori na to. Pritom moram u cilju vlastite obrane od mogućih nesporazuma posebno naglasiti da tu čitavo vrijeme mislim onaj u izvornom značenju *bitni,* tj. ontologijski ili metafizički, smisao slobode i slobodnog čovjeka i ni u kakvom se slučaju ne dotičem ontičko-empirijskih (npr. sociologijskih, politologijskih itd.) pitanja slobode. To je značenje *epohalno;* konstituira, naime, epohalno čovjekovo samooslobođenje od renesanse nadalje, a osnovica je svih posebnih pitanja o slobodi.

INTELEKTUALNA PRODUKTIVNOST U KAPITALISTIČKIM I POSTKAPITALISTIČKIM DRUŠTVIMA

William McBride

New Haven

Iako su mnogi marksisti i mnogi od onih koji proučavaju marksizam članovi različitih intelektualnih profesija, naročito onih u vezi s višim odgojem, srazmjerno je vrlo malo napisano na način interne analize ovih profesija sa marksističkog orijentirane točke gledišta. Sam je Marx mnogo napisao o funkciji ideologije, o ideologijskoj orijentaciji njemačkih profesora filozofije njegovog vremena i o ulozi građanskih političkih ekonomista u održavanju građanskog društvenog poretka. No, nije napisao ništa sustavno o mjestu odgojitelja unutar postojeće strukture klasa kao što je napisao malo sustavnog i razgovjetnog o samim klasnim podjelama.

Najnoviji su markistički pisci opetovano zapazili ulogu studenata u poticanju jakih izazova građanskom poretku, izazova kakvi su bili događaji 1968. Govorili su o doprinosu stanovitih akademskih disciplina na Zapadu, na primjer sociologije i političkih znanosti, jačanju buržoaske ideologije.[1] Ali, sve u svemu, čini mi se da postoji velika pomutnja oko pitanja što se zapravo može reći o intelektualnim profesijama. Uzimam uzgredan stav Bernarda Coneina, izrečen na nekom skupu u Parizu, jedanestog lipnja 1968., a dokumentiran u zborniku *L'home et la société*, e da bih time skraćeno prikazao pomutnju koja vlada:

»Marx affirmait que la production intelectuelle apportait ses produits de l'extérieur à la production economique. Est-ce que l'on ne doit pas essayer au niveau de l'analyse à l'heure actuelle du mode de production des pays surdéveloppé, de poser

1) Neki od eseja iz knjige »**Student Power**« (Hermondsworth, Middlesex, 1969), koju su uredili A. Cockburn i R. Blackburn, predstavljaju, na primjer, značajni doprinos u tom smislu.

cette question. Je crois que c'est une ouverture théorique, personnellement, je ne suis pas capable d'apporter une réponse.«[2]

U kontekstu o kojem je riječ, Coneinova primjedba sugerira da bi takva analiza bila nužnim preduvjetom npr. razumijevanju francuske studentske pobune. A njegovo priznanje o vlastitoj potpunoj izgubljenosti vrlo je opravdano; što zapravo znači govoriti da »la production intellectuelle apporte ses produits de l'extériuer à la production économique«?

Pripremajući ovaj kratki tekst bio sam i sâm iznenađen koliko uvida, relativno rečeno, proizlazi u vezi s ulogom intelektualne aktivnosti u procesu proizvodnje iz onoga što se može izvući iz Marxovih spisa. Predlažem da počnemo s obuhvatnim teorijskim pregledom predmeta, s posebnim obzirom na prvi dio četvrtog toma »Kapitala«, na takozvane *»Teorije viška vrijednosti«*. Kao drugo razmotrio bih pitanje da li stanovita suvremena zbivanja, a naročito ono što se u Sjedinjenim državama ponekad naziva »industrijom znanja«, čine Marxove analize ovog područja zastarjelima. Na kraju bih želio raspravljati o budućnosti velikog dijela one industrije koju najbolje poznajem, naime, višeg odgoja, i to i pod buržoaskim pritiscima i unutar slobodnije atmosfere mogućeg socijalističkog društva.

1) Jasno je, kao što sam već spomenuo, da Marx profesore, pa i većinu intelektualaca svojeg vremena, smatra ljudima koji manje ili više proizlaze iz građanske klase i manje ili više igraju građansku intelektualnu ulogu. Prva je točka jednostavno utvrđivanje empirijske činjenice, a druga kompleksnije promatranje bazirano na Marxovom bliskom poznavanju, posebno suvremene filozofije i političke ekonomije. S druge strane, i Marx i Engels su u *»Komunističkom manifestu«* posebno istakli čestu pojavu u vremenima krize, a njihovo je vrijeme bilo takvo, u kojima dio građanske klase, a naročito građanskih ideologija, napušta svoje i solidarizira se s proleterima.[3] Što je, uostalom, točni status intelektualaca poput Marxa koji bi mogli čak zauzimati dosta ugledna mjesta u građanskom društvu, pa bi ga jednako radikalno kritizirali, takorekuć kao dio svoje profesije? Štoviše, kakav je zapravo status — to je manje uzbudljivo pa ipak značajno pitanje — onih odgojitelja, umjetnika, pisaca itd. koji imaju samo posve neodređenu teorijski orijentaciju i koji — nasuprot pojedinim savjetnicima ili službenicima Rand Corporation — ni u kakvom očiglednom smislu ne funkcioniraju kao plaćeni apologeti postojećeg poretka?

Grubo rečeno, teorijski je problem u slijedećem. Unatoč tomu što se toliko govorilo o ulozi univerziteta u obrani kapita-

---

2) **L'homme et la société** 8 (avril—mai—juin 1968), p. 25. (Marx je tvrdio da intelektualna produkcija svoje proizvode izvana unosi u ekonomsku proizvodnju. Zar si ne moramo u današnjem trenutku, načina proizvodnje razvijenih država postaviti ovo pitanje. Mislim da se tu teorijski otvara put, ali sam nisam u stanju da nađem odgovor.«)

3) **»Manifesto of the Communist Party«**, Marx and Engels, **Selected Works**, New York, 1968), p. 44.

lističkog sistema i unatoč tomu što se često spominjalo uobičajeno mišljenje da biti neutralnim u vremenima konfrontacija znači podupirati postojeći poredak, ovi posve valjani *klišeji* ni su dostatna *analiza* različitih aktivnosti koje se odvijaju na građanskim univerzitetima. Neke od tih aktivnosti su znanstvene, neke umjetničke i literarne i ne može se ih *eo ipso* uzeti ni kao kao doprinos kapitalističkoj produkciji niti kao ideologijsku obranu kapitalističkog sistema. Svakako se ne može *unaprijed* pretpostaviti da je sve što npr. napišu pojedini profesori matematike ili književnosti na univerzitetima Zapada automatski nekakav doprinos, bilo proizvodni bilo ideologijski, kapitalizmu.

Da bismo prodrli dublje u Marxov vlastiti pogled o položaju intelektualnih profesija, bilo bi dobro odvojeno razmotriti njegovu analizu položaja tih profesija u kapitalističkom društvu njegovog vremena, s jedne, i njegove projekcije budućeg razvitka, s druge strane. U obje svrhe moramo ponajprije pažljivo razmotriti razliku između proizvodnih i neproizvodnih djelatnosti. Ovo razlikovanje nije originalno Marxovo, uvodi ga Adam Smith. Marx o njemu naširoko raspravlja, obično u polemičkom ili barem kritičkom kontekstu, u svojim »*Teorijama viška vrijednosti*« Tu Marx tvrdi da Smith miješa dvije različite definicije ovog razlikovanja, od kojih je jedna konzistentna i u skladu s logikom kapitalističke ekonomije, a druga naprosto konfuzna i neprihvatljiva. Ovu drugu razmotrit ću kasnije. Po prvoj definiciji produktivan je samo rad koji proizvodi *kapital*. Drugim riječima, produktivan je onaj rad koji proizvodi dobra koja imaju razmjensku vrijednost. Sav je ostali rad neproduktivan.[4] Marx primjećuje da sam Smith koristi ovu definiciju kao sredstvo davanja oduška svojem neraspoloženju, naročito neraspoloženju spram svećenika. Svećenici, pravnici, državni službenici, glumci i činovnici, po tom su pravilu neproduktivni radnici. Nijedan od njih u uobičajenim prilikama ne proizvodi kapital.

Marx prihvaća ovu definiciju kao valjanu, *sa stajališta kapitalizma*. A većina njegovih referencija uz »produktivnost« u »Kapitalu« uključuju implicitno prihvaćanje ovakvih uskih, na kraju krajeva sputavajućih premisa sistema što ga kritizira — u svrhu analize. (To je, naravno, strategija koja je za Marxa tipična u čitavoj knjizi.) Postoji, međutim, nekoliko odlomaka u prvoj knjizi »*Kapitala*« u kojima Marx jasno pokazuje da postoji i drukčiji, širi pojam produktivnosti. Razmislite, na primjer, o mjestu koje završava znamenitom rečenicom: »Biti, dakle, proizvodni radnik (u kapitalizmu) nije sreća, nego nesreća.«[5] To je smisleno samo ukoliko Marx misli, kao što se vidi iz neke ranije napomene na koju ovdje ukazuje, da postoji alternativna mogućnost određivanja produktivnosti sa stajališta ko-

4) Marx, **Theories of Surplus Value** Part I. (Moscow, 1963), prev. E. Burns, Chap. IV, p. 152.

5) Marx, **Capital**, Vol. I. (Moscow, 1961), prev. S. Moore-E. Aveling, V/XVI, p. 509.

načnih proizvoda procesa, uporabnih vrijednosti, zadovoljavanja potreba. No, ovakav način određivanja što jest i što nije produktivno, utemeljen na širokoj koncepciji produktivnosti, u kapitalizmu, kaže Marx, nije izravno moguć.

Velik dio kasnije građanske političke ekonomije vrtio se oko varijacija Smitovih razmatranja produktivnosti unutar kapitalizma — varijacija koje su vremenom sve više pokušavale odbaciti Smitov pokušaj da bude pošten i ikonoklasičan i to u korist shema koje su nekako čudesno pretvarale državne službenike i kapitalističke poduzetnike u »najkorisnije« članove društva. No, taj nas aspekt intelektualne historije ovdje ne može zaokupiti. Ono što semoramo upitati jest kamo konzistentno kapitalistička koncepcija produktivnosti, razvijena kod Smitha, a kod Marxa korištena u analitičke svrhe, smješta odgojitelja, umjetnika, pisca.

Normalno, s kapitalističke točke gledišta, intelektualne su profesije *ne*-produktivne ili su bile takve barem u Smithova i Marxova vremena. Zaista, analiza je pokazala da su članovi tih profesija bili skoro sasvim izvan kapitalističkog sistema. Odgojitelji su, na primjer, po kapitalističkim mjerilima bili u vezi sa svojim učenicima jednako neproduktivni kao što su to bili clownovi spram svoje publike. Samo ukoliko se takve individue koriste u svrhu proizvođenja kapitala za poduzetnike, a to suvremeni glumci često čine može ih se nazvati produktivnima. Marx je zapazio trend, naročito u nekim engleskim privatnim školama, u pravcu korištenja odgojitelja u svrhu stvaranja kapitala za vlasnike odgojnih ustanova,[7] ali taj je trend u njegovo vrijeme bio razmjerno neznatan. Sličan primjer intelektualne djelatnosti kvalificirane kao »produktivne« bila je, unutar konzistentne kapitalističke definicije, piščeva djelatnost u pisanju knjige kao sredstva stjecanja viška vrijednosti za izdavače i prodavače. Ali, Marx je smatrao da je takva produktivnost beznačajna unutar cjeline kapitalističkog sistema. Kao što kaže, »sve su manifestacije kapitalističke produkcije u toj sferi toliko beznačajne u uspoređenju s totalnošću proizvodnje da ih uopće ne moramo uzeti u obzir.«[8]

Sada moramo govoriti o drugoj, konfuznoj formulaciji razlikovanja produktivnog i neproduktivnog rada koju Adam Smith, po Marxovom mišljenju, ponekad koristi. To je simplicistička definicija bazirana na kriteriju koji ovisi o tomu da li se radi ili ne radi o aktivnosti koja proizvodi *predmet*, stvari koje se mogu prodati. U skladu s tom formulacijom intelektualni bi rad koji proizvode knjigu bio jednako produktivan kao fizički rad koji proizvodi meso, ali nastava nikada ne bi, na primjer, mogla biti produktivna. Tu si Smith dopušta padanje u vrlo grub materijalizam, pokušavajući utemeljiti svoje razlikovanje na

6) Ibid, III/VII. p. 181.
7) Ibid, p. 509.
8) Marx, **Theories of Surplus Value**, I. Addenda, p. 411.

pojmovnom povezivanju *bogatstva* i fizičkih objekata, *predmeta*, a Marx to razlikovanje s pravom odbacuje kao teorijski neplodno.

U skladu s odbacivanjem Smithovog grubljeg razlikovanja, razumjet ćemo zašto Marxu nije bilo teško da prihvati, kao što to pokazuje niz mjesta u njegovim spisima, ideju o legitimnim »duhovnim proizvodima« — to jest proizvodima duha ili umjetničke imaginacije. Ali, pojam takvih proizvoda dobit će puno značenje tek unutar postkapitalističkog društva i u svijetlu šire koncepcije umjetnosti koja će postati operativnom u takvom društvu. Za Marxa je jedna od najgorih osobina kapitalističkog sistema da je »kapitalistička produkcija neprijateljska spram stanovitih grana duhovne proizvodnje, na primjer spram umjetnosti i pjesništva.«[9] Umjetnici i pjesnici uglavnom nisu proizvodili novi kapital, pa su time, kao šta sam rekao, bitno *izvan* cjelokupnog sistema što ga je Marx svim svojim snagama pokušao opisati.[10]

Sada dolazimo do drugog dijela onoga što Marx ima reći o našem predmetu, statusu odgoja i intelektualnog života uopće u kapitalizmu, a u tom je dijelu riječ o evolucionarnoj dinamici onoga što se zbiva ili, zapravo, onoga što se u njegovo vrijeme zbivalo. Sve su više i više, kao što je to vidio Marx, intelektualci bivali uvlačeni u kapitalistički sistem. Naročito su znanstvenici sve više postajali oruđem proizvodnog procesa koji je prožimao sve. U prvoj knjizi »Kapitala« on kaže: »Razdvajanje (manuelnog rada i intelektualnih procesa) u modernoj je industriji provedno do kraja, a to znanost pretvara u proizvodnu snagu razlikovanu od rada i gura je u službu kapitala.«[11] To važi i za odgojitelje Na onom mjestu što sam ga ranije citirao, a gdje Marx kaže da je u kapitalizmu nesreća biti proizvodnim radnikom on koristi isti primjer o intelektualnom radu koji postaje proizvodnim time što ga se prisiljava da proizvodi kapital koji koristi i u *»Teorijama viška vrijednosti«*, naime, primjer o učitelju koji je prisiljen da stvara višak vrijednosti za vlasnika privatne škole u Engleskoj. Tako, u vrlo jednostavnom obliku, *dinamika* evolucije kapitalizma, po Marxovom mnijenju, pogoduje uvlačenju odgojitelja i drugih intelektualaca sve jače i jače u sistem. Razlog tomu da Marx posvećuje jako malo prostora razmatranju ove pojave je taj, valja se sjetiti, da on ljude ove vrsti smatra statistički beznačajnim dijelom totalne populacije

---

9) Ibid. p. 285.

10) U vezi s tim zaključkom želim napomenuti da se poklapa s mišljenjem Rose Luxemburg u njezinoj **»Akumulaciji kapitala«**, osim što ona misli da se Marx nikada nije istinski pozabavio time. Ona pokazuje (**The Accumulation of Capital**, New York and London, 1968, p. 348) da članovi liberalnih profesija, svećenici itd., u »realnom svijetu« nisu ni radnici niti kapitalisti. (Tako predstavljaju moguće rješenje njezinog problema kako objasniti rastuću reprodukciju u kapitalizmu.) Ali, ne vjerujem da je Marx toliko malo znao o tome kao što misli R. Luxemburg.

11) Marx, **Capital**, I/IV, chap. XIV/5, p. 361.

modernih industrijskih država, naročito u uspoređenju s velikom masom radnika. (Iz nekih od statistika koje navodi, uzgred rečeno, jasno je da je u pravu što se tiče njegovog vlastitog vremena.)

Čak i pred činjenicom ovog negativnog trenda spram asimiliranja intelektualaca u kapitalističku orbitu, intelektualni rad, naročito onaj koji se može nazvati *Wissenschaft*, uvijek zadržava drugu, kontradiktornu dimenziju; to je ona dimenzija koja ukazuje na potencijalnu buduću ulogu intelektualaca kao nečeg što nisu ni produktivni niti neproduktivni radnici u *kapitalističkom* smislu ove riječi. Tako u trećoj knjizi »Kapitala« nailazimo na zanimljivu distinkciju između univerzalnog rada i kooperativnog rada; Marx kaže da su similarni, ali ne identični. *Univerzalni* rad, kaže Marx, »predstavlja sav znanstveni rad, sva otkrića i izumi. Taj rad ovisi djelomično o kooperaciij živućih, a djelomično o korištenju rada onih koji su otišli.«[12] Kao i na mnogim drugim od najboljih, najdubljih mjesta u »*Kapitalu*«, Marx ovdje jasno ukazuje na jednu formu društva s onu stranu kapitalizma, formu u kojoj, između ostalog, intelektualni rad zaista dolazi do svojeg izražaja.

2. Bez obzira na to što mislimo o Marxovoj analizi uloge intelektualaca u kapitalizmu devetnaestog stoljeća, zar sada ne moramo priznati da je ta analiza zastarjela? Ja ne mislim da je to točno, no najprije ću istaći jedan od vidljivih razloga u prilog ove tvrdnje. U jednom članku s naslovom »Konzervativni 'šik'«, u najnovijem broju *Harper's Magazine*-a, Kevin Phillips govori o velikoj manjini intelektualaca koja uključuje i mnoge koji su vrlo dobro plaćeni, a naginju tomu da se opiru konzervatizmu predsjednika Nixona i republikanaca upravo zbog općeg tipa posla u kojem sudjeluju — takozvanog posla sa znanjem. On piše:

»Tako je u 1970. oko *35 posto bruto nacionalnog proizvoda Sjedinjenih država* dolazilo iz proizvodnje, širenja i potrošnje poduzeća za *znanje* kao što su to univerziteti, komunikacijske djelatnosti i mreže. fundacije, zalihe podataka, kompanije za tehnologiju odgoja i znanja (od »General Learning«-a do CBS i »Xerox«-a), savjetnici za sociologiju, urbanizam i siromaštvo, itd.«[13]

Ako je to slučaj u jednoj od najrazvijenijih kapitalističkih zemalja, Sjedinjenim državama, onda je promjena u ulozi intelektualnih aktivnosti od Marxovih vremena do danas zaista radikalna! Daleko od toga da budu statistički beznačajni, oni koji sudjeluju u tim aktivnostima konstituiraju veliki dio radnog stanovništva. Štoviše, kao što misli Philips, te su individue ugglavnom dosta imućne — prije eksploatatori, nego eksploatirani. U najgorem slučaju su oni koji su najslabije plaćeni aristokracija radnika — tradicionalno marksistički opisano. Zar i ta činjenica ne proturječi onome što je Marx razabrao kao trend po

12) Marx, **Capital**, III, I/V, 5, p. 103.
13) **Harper's** 246, no. 1477 (june 1973), p. 67.

kojem su intelektualci sve više prinuđeni da služe u ovisnoj ulozi, proizvodeći kapital?

Ne, nipošto. Strahovit rast »industrije znanja« najbolji je dokaz da je Marxov stav o dinamici intelektualnih profesija unutar kapitalizma bio bitno pravilan: te su profesije sve više i više postajale proizvođačima kapitala, postale su, kako se kaže u američkom žargonu, »big business«. Činjenica da radnici u ovoj profesiji uglavnom primaju nešto više nadnice nego prosječni radnici, može se objasniti tendencijom kapitalizma da intenzivira provaliju između fizičkog i intelektualnog rada: lakše je pomiriti tipičnog intelektualnog radnika s njegovom novom primarnom ulogom proizvođača kapitala ukoliko ga se uvjeri da je superioran po svojoj vrsti u odnosu na druge radnike. Čak i danas mnogi intelektualci, naročito u akademskim profesijama, započinju svoju karijeru sa stanovitim iluzijama o mogućnosti da se bez poteškoća očuva u tim profesijama totalni integritet autonomnost: sigurno je u interesu kapitalističkog sistema kao cjeline da održava ove psihologijske iluzije.

Tako je Marx bio u pravu, kako mi se čini, kada je ukazivao na rastuću apsorbiranost intelektualnih profesija u sistem kapitalističke produkcije i na perpetuiranje, pa čak i intenziviranje (iako ovdje vidi i neke suprotne tendencije o kojima je također raspravljao) provalije između mentalnog i fizičkog rada. Bio je u pravu i u svojem uvjerenju da su neke intelektualne profesije pružile otpor totalnoj apsorpciji unutar uskih granica kapitalističke produkcije. Marx je nedovoljno vidovit u svojem procjenjivanju brojnog omjera između intelektualnih i drugih »ne-produktivnih« aktivnosti naspram onih koje su »produktivne« u smislu Adama Smitha. Ali. taj nedostatak ne pogađa točnost cjeline njegovog teorijskog okvira obzirom na intelektualce, a naročito obzirom na odgojitelje na univerzitetima. U preostalom dijelu svojeg teksta koncentrirat ću se na njih.

3. Taj će zaključni dio biti podijeljen na dva pododjeljka: kao prvo, pregled sadašnjosti i bliske budućnosti univerzitetskog odgoja u kapitalizmu; a kao drugo, pogled na taj odgoj u mogućem budućem socijalističkom društvu.

(a) Jednostavna je činjenica da univerziteti u čitavom građanskom svijetu, a posebno u mojoj vlastitoj zemlji, u SAD, prolaze kroz razdoblje rastućih proturječnosti. Ono što se tu zbiva dobra je ilustracija za predmet jedne od radnih grupa Korčulanske ljetne škole, naime, za granice građanskog svijeta. Jednako je podobno i za verificiranje nekih Marxovih zapažanja o ulozi univerziteta u kapitalizmu o kojima sam već govorio.

Sadašnja zbivanja imaju korelativnu ekonomijsku i političku bazu. Prije pet godina došlo je do ozbiljne recesije koja je pogodila i privatne i javne univerzitete Sjedinjenih država, to jest njihove ekonomijske izvore. U isto vrijeme je novi režim gospodina Nixona, nezadovoljan uglavnom negativnim stavovima većine liberalnih i radikalnih odgojitelja u vezi s vladinom vijetnamskom politikom i njezinom politikom uopće, odlučio da smanji vladinu potporu koja je počela predstavljati sve veći dio

sredstava za školstvo. Rezultat je bio upravo onakav kakav se i očekivao: veliko otpuštanje naročito mlađih članova univerziteta u brojnim institucijama širom zemlje. To traje sve do danas, a malo se novih mjesta otvara.

Kada dolazi do otkaza mora se sastaviti i stanovite kriterije po kojima će se procjenjivati tko će otići. Iako ti kriteriji nominalno moraju biti akademski — kompetentnost u istraživanju i naučavanju — jako su često kriteriji sasvim drukčije vrsti, naime, kriterij produktivnosti i kriterij ideologijske konformnosti. To je, naravno, moja vlastita analiza i dvojim da bismo mogli naći jednu jedinu američku instituciju visokog školstva čiji bi upravni organi bili voljni da oficijelno prihvate tu analizu kao pravilan opis najvažnijih standarda po kojima odlučuju u reduciranju ili ograničavanju projekata svojih fakulteta. Bez obzira na to, kao što ću pokazati, dokazi o tomu da je takvo procjenjivanje vrlo raspostranjeno (iako ne i univerzalno) vrlo su snažni. A to stanje stvari, ukoliko je zaista tako, vrlo dobro ilustrira valjanost Marxovih analiza o kojima smo ranije govorili.

Produktivnost se na američkim univerzitetima najlakše procjenjuje obzirom na to koji učitelji i koji predmeti privlače najviše učenika koji pridonose dohodak. Sve se više formula uvodi na osnovi kojih se može izračunati dopuštenu veličinu odsjeka u vezi s brojem upisanih studenata. Čak i »staromodni« profesori, odgojeni u tradiciji akademijskog plemstva, počinju shvaćati da se njihova djelatnost sve više procjenjuje kriterijima koji su identični kriterijima iz drugih poduzeća. U vremenima krize kakva je sada pitanja potrebnosti, odličnosti, trajne intelektualne vrijednosti itd., zauzimaju sasvim podređeno mjesto.

Drugi kriterij koji se naširoko promjenjivao bio je, kao što sam već rekao, kriterij ideologijske konformnosti. Vlasti, to jest uprave, uvijek niječu da je to faktor, jer bi to značilo i teorijsko odbacivanje liberalne vjere u toleranciju koja u praksi već jedva da postoji. Ali, treba samo proučiti različite slučajeve otkaza o kojima potanko izvještava mjesečni bilten udruženja američkih univerzitetskih profesora a da bi se vidjelo kakva se ideologijska represija zbiva. Naročito je sumnjivo zanimanje za marksizam. Bilo je nekoliko primjera na odsjeku za ekonomiju univerziteta u Harvardu gdje je to očigledno bio glavni faktor. Slični su primjeri u brojnim odsjecima za filozofiju; jedan poznati sovjetski profesor filozofije koji je SAD posjetio u jesen 1972. rekao mi je da je čuo za barem pet, šest primjera za vrijeme vrlo kratkog boravka na nekoliko različitih američkih univerziteta. Jedan od najpoznatijih je primjer profesora Kennetha Megilla sa univerziteta u Floridi. Nedavno je najviša uprava za školstvo Floride na nečuveni i možda ilegalni način ignorirala stav posebnog državnog inspektora koji je ustanovio da je s Megillom postupano nepravilno i krivo sa strane administracije njegovog univerziteta, unatoč jednodušnoj podršci njegovih kolega.

Posebno je zanimljiv aspekt Megillovog slučaja onaj koji nije u vezi s time što je predavao marksističku filozofiju: on je pred-

vodio akciju u cilju stvaranja sindikata univerzitetskih nastavnika u čitavoj Floridi i širom zemlje. Prje nekoliko godina nitko se ne bi interesirao za to; danas je interes vrlo velik. Dinamički je trend kapitalističkog sistema u pravcu pretvaranja visokog školstva u sve »produktivniju« industriju u Smithovom smislu, dijalektički generirao suprotnu dinamiku konfrontacije u potencijalno vrlo velikom segmentu radnika u školstvu.

I tako se nalazimo pred periodom velike pomutnje, proturječnosti i opće propasti u zapadnim, a naročito američkim akademskim institucijama. Dopustio sam si ukazati samo na nekoliko glavnih točaka. Dodatni će kompleksi biti izvedeni u detaljnijim analizama. (Postoji, na primjer, često i proturječje između spomenutih kriterija za otpuštanje, pa je profesor koji privlači najviše studenata upravo onaj koji je ideologijski najsumnjiviji[14] — a da upravo to može biti razlogom njegov privlačnosti! Ili, pojavljuje se ozbiljno pitanje da li je mjerenje po broju studenata zaista valjano, ili pouzdano mjerenje produktivnosti odgoja s *kapitalističkog stajališta* i ne bi li s tog stajališta bilo bolje *reducirati* broj studenata itd.) Ali, detaljnija bi analiza ove vrsti zahtijevala više mjesta no što mogu tražiti za ovaj esej.

(b) Kako bi, nasuprot tomu, bilo u socijalističkom društvu u punom procvatu, takvom kojem ne bi prijetio ni unutarnji niti vanjski razdor? Takvo si društvo, naravno, ne bi moglo dopustiti da rasipa svoja sredstva gradeći ogromni školski aparat na uštrb drugih sektora društvenog života, ili slijepo prihvaćajući kao intelektualne radnike sve one koji bi željeli važiti kao takvi. Ali, takvo bi društvo svoje kriterije sastavljalo sasvim drukčije i to bi imalo velik oslobađajući učinak. Radikalno nova perspektiva takvog društva bila bi Marxova vlastita perspektiva, naime, koncepcija produktivnosti koja je toliko široka da bi u njoj znanstveni i intelektualni proizvodi bili priznati kao ogromne uporabne vrijednosti, a da ne bi morali biti umjetno transponirani u razmjenske vrijednosti na tržištu roba. Kriterij profita ne bi bio primarni kriterij zapošljavanja intelekta ili objavljivanja knjiga. A nasuprot kapitalističkom sistemu, socijalističko društvo koje zamišljam ne bi imalo potrebe za prisilnom idejom konformnošću budući bi bilo potpuno sigurno u sebe i superiornost temeljnih principa po kojima djeluje. U takvom bi društvu, bez građanskih ograničenja, drastično reorganizirani i preuređeni univerziteti koji ne bi više bili provalijom razdvojeni od ostalog proizvodnog društva u kojem postoje, realizirali svoje

14) Postoje, međutim, jasno određene granice takve vrsti praktičke logike. Kada atmosfera represije dostatno prevladava, tako da se studenti uvjere da je otpor dominantnoj ideologiji posve beznadežan i donkihotski, oni se uglavnom odvraćaju od one nekolicine profesora kojima je još dopušteno da se za »uspomenu« odupiru. Oni hrle u »sigurne« tečajeve koji su namjerno nezanimljivi a pomoć će im u nalaženju »zanimljivih« poslova unutar kapitalističkog sistema. Ukratko, opet se uspostavlja Marcuseova »jednodimenzionalnost« — privremeno, do iduće eksplozije.

mogućnosti kao ozbiljni centri onoga što je Marx nazvao »univerzalnim radom« i to na još neviđeni način, način kakav još nikad nije bio moguć.

Prijevod Nčp

SLOBODNI RAD I ZNANSTVENA SVIJEST

Hotimir Burger

Zagreb

Predloženoj temi, problemu »slobodnog vremena i slobodnog čovjeka« želimo pristupiti na taj način da pokušamo pobliže odrediti *smisao* slobode, koji je za Marxa sadržan u pojmu nematerijalne proizvodnje od njega određene kao »slobodna duhovna proizvodnja«. Slobodna duhovna proizvodnja ili »viša djelatnost« pojavljuje se za njega kao umjetnost, znanost, filozofija itd.

Ono do čega je nama ovdje stalo jest osobiti smisao koji za Marxa u tom sklopu ima *sloboda;* želimo dakle odrediti što znači ovo slobodno u sklopu pojma »slobodna duhovna djelatnost« i gdje je ta sloboda utemeljena.

Našu temu ne namjeravamo izvoditi iscrpno u svim relevantnim vidovima, nego naznačiti njene osnovne crte.

Ovako postavljeni problem mi ćemo nastojati razriješiti u kontekstu Marxova mišljenja samog i to na tekstu *Njemačke ideologije.* Mislimo na one pasaže[1] tog teksta gdje se govori o *pretpostavkama povijesti* i gdje se kao posljednja od tih pretpostavki, konstitutivnih 'momenata', 'strana' povijesti navodi »duh ili svijest«. Ovdje nas ne zanimaju ostali od Marxa nabrojeni momenti o kojima on tu govori, ali svakako moramo ponoviti ono na čemu Marx tu inzistira; on inzistira na tome da je 'duh ili svijest' onaj moment povijesti koji *vremenski* dolazi tek poslije svih ostalih. Nema svijesti bez egzistencije individuuma, bez njihove reprodukcije života, bez reprodukcije vrste itd. Ona proizlazi iz »potrebe, iz nužde saobraćanja među ljudima«, i, u skladu s pozitivnim pristupom koji prožima ovaj spis, svijest za Marxa ima pozitivnu egzistenciju tek kao *govor (Sprache),* tj. kao »*praktička svijest*«. Svijest je bitno »društveni proizvod«.

---

1) Marx-Engels, **Njemačka ideologija,** u Naše teme 5-1967, str. 886 i dalje.

U zapadnoj filozofiji od Aristotela do Hegela sloboda je određivana kao mogućnost djelovanja ili kao mogućnost samoodređenja (Hegela), a mi ovdje zapravo propitujemo odakle *mogućnost* djelovanja odnosno *mogućnost* samoodređenja.

I Marx je sâm određen tom tradicijom; on sâm određuje »realnom slobodom« individuuma njihovu mogućnost da »postavljaju svrhe svog djelovanja«, čime je to djelovanje »samoozbiljenje, opredmećenje subjekta«.[2]

Raspravljajući u Marxovu kontekstu mi moramo uvijek pretpostavljati jedan u njegovu smislu *pozitivni* horizont razmatranja, tj. moramo uvijek govoriti o *čovjeku* i *ljudskom svijetu* koji nastaje kao njegovo opredmećenje, objektiviranje. To je jedna od fundamentalnih poruka koje nam ostavlja Marxova rasprava s Hegelom u *Filozofsko-ekonomskim rukopisima;* on tu nedvosmislno prigovara Hegelu *rudukciju* povijesnog, ljudskog, svijeta na misaoni svijet i redukciju čovjeka na svijest odnosno samosvijest.

Razmotrimo sada kako se to za Marxa manifestira svijest kao konstitutivni moment ili 'strana' povijesti, odnosno — da anticipiramo — kako se posredstvom svijesti zbiva 'oslobođenje' čovjeka, koje je od početka u povijesti — bez obzira na društvene i ekonomske forme koje ona ispostavlja — prisutno kao »slobodna duhovna proizvodnja«.

Iz navedenih naznaka geneze svijesti u tekstu *Njemačke ideologije* slijedi jedno njeno fundamentalno određenje i, štaviše, jedna skica materijalističke 'fenomenologije svijesti'. To određenje ne odnosi se ni na kakav postvareni oblik svijesti; ono nastoji odrediti svijest s obzirom na njeno opredmećivanje, ono zastaje na tome što svijest neposredno donosi u povijest i sa čime bi je Marx gotovo identificirao (Marx kaže: »moj odnos prema mojoj okolini jest moja svijest«, ali taj stav precrtava, jer je svjestan toga da bi to bilo vraćanje na hegelijanstvo, ljudski odnos bio bi ponovno reduciran na odnos svijesti). Po svijesti, posredstvom svjesnog odnosa, za Marxa, čovjeku njegov odnos spram okoline i spram drugih ljudi biva tek kao *odnos* prezentan; on štaviše, tek »za mene egzistira«.[3]

Posredstvom svijesti *odnos kao odnos* tek biva diferenciran kao *način* bitka, kao jedna njegova osobita *dimenzija;* tek uočavanjem odnosa kao odnosa bića *jesu* za čovjeka prisutna u svojoj svojstvenosti, kao što i on sam biva svjestan sebe u svojoj osebujnosti i individualnosti. On sebe, kao pojedinca, izuzima iz okoline, kao što izuzima i sve stvari, predmete, bića.

---

2) Marx, **Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie,** Dietz Verlag, Berlin 1953, str. 505.

3) **Njemačka ideologija,** ibidem.

Zbog toga Marx naglašava ». . . životinja se ne odnosi ni spram čega i uopće se ne odnosi, jer za nju njen odnos kao odnos ne egzistira«.[4]

Ovaj kratki Marxov izvod geneze i određenja svijesti inzistira dakle na tome da pokaže, da odredi — govoreći jezikom tradicionalne filozofije — u čemu se zbiljski i principijelno manifestira razlika čovjeka kao svjesnog bića. Svako biće kao biće uvijek već jest u nekom odnosu spram okoline, ali tek kad svog odnosa kao odnosa biva svjesno, kad mu ovaj kao takav biva prezentan, kad počinje za njega egzistirati, tek tada ono se samo odnosi i ujedno ima distancu, razmak, rastojanje spram svih ostalih individualiteta; ono ne samo da se odnosi, već isto tako tek ima *mogućnost* da se odnosi na *novi način*, tj. da svjesno mijenja svoj odnos spram stvari i da mijenja odnose među stvarima, da im postavlja nove svrhe, tj. da proizvodi, da svrhovito djeluje, da bude *subjekt*.[5]

Principijelno gledano, taj poduhvat svijesti da u prisutnost privede *odnos kao odnos* i na taj način izdvaja čovjeka iz njegove neposredne pripadnosti okolini, iz njegove zahvaćenosti od jednog samoniklog sklopa, koji mu tako više nije usudom nego nešto što stoji na raspoloženju i što čak može biti degradirano na puki 'materijal' njegova djelovanja, to je mogućnosti sloboda, to je fundamentalni, najopćenitiji ili najapstraktniji oblik *emancipacije* koji omogućuje, daje tek bilo koji drugi način ljudske slobode. Ta distanca koja na ovaj način nastaje ujedno je i mogućnost, pretpostavka, moment, strana ljudske povijesti same. Ona kao mogućnost, dakako, može na različite načine, u raznim formama i sferama biti realizirana — to uostalom pokazuje ljudska povijest sama.

Ukoliko želimo s Marxom raspravljati i u njegovim okvirima misliti taj kompleks, tada moramo dakako misliti i na jedan *realno-povijesni* vid cijelog problema koji se manifestira kao *podjela rada*. Prevratna točka u podjeli rada za Marxa je nastupanje podjele na fizički ili materijalni rad i duhovni rad. Gore naznačena emancipacija objektivirala se je u tzv. duhovnoj proizvodnji u kojoj je čovjek kao njen agent od početka 'slobodan': on tu od početka nastupa kao *subjekt* i drugačije u toj sferi ne može djelovati. Dok tzv. materijalna proizvodnja uvijek ostaje u okvirima od prirode postavljene svrhe djelovanja, ona se zbiva u postojanim odnosima i treba fiksiranost tog svog egzistencijalnog sklopa, duhovna proizvodnja treba uvijek ovu slobodu kao bezuvjetni temelj i bez nje uopće ne može egzistirati, ne

---

4) Ibidem. Ovdje moramo spomenuti napis **Povijest i povijesni odnos** V. Sutlića, u kojem je autor na isti način čitao ova mjesta u **Njemačkoj ideologiji** i primijenio ih na određenje povijesti. Vidi: V. Sutlić, **Bit i suvremenost**, Veselin Masleša, Sarajevo 1967.

5) Ovaj Marxov izvod zapravo je prikaz geneze onog što je zapadna filozofija nazvala subjektom, a to je isto tako kompleks u kojem se za Hegela u poglavlju »Kraft und Verstand« **Fenomenologije duha** uspostavlja samosvijest, takoreći »transcendentalni individuum«.

može se zbivati. Točnije, dok materijalna proizvodnja na pretpostavci stečene slobode disponiranja stvarima uvijek mora zadovoljavati potrebe života, fizičke egzistencije itd., i zato je čovjek pojedinac uvijek u njoj *sredstvo*, nikako subjekt, duhovna proizvodnja sama sebi postavlja, spontano određuje svrhe i bez te mogućnosti samoodređenja ne može biti.

Ukoliko svijest ostaje u toj razdvojenosti, osamostaljenosti, ona je od svijeta, od 'postojeće prakse' emancipirana svijest i jedna od njenih mogućnosti jest to da bude *ideologija*.[6]

Marxova kritika njemačke spekulativne filozofije odnosi se upravo na 'zloupotrebu' ove slobode od strane svijesti; ta se zloupotreba manifestira kao proizvoljno postupanje s materijalom, kao tematiziranje same svijesti kao nečeg apsolutno drugog, kao 'slobodno' proizvođenje sistema, a Marxov *materijalizam* treba — metodologijski gledano — shvatiti kao upozorenje, kao uputu da s tim materijalom treba postupati s respektom, primjereno njegovoj unutrašnjosti, njegovoj dinamici, jer temeljni stav koji određuje i samu svijest glasi: »Svijest je svjesni bitak«. U svoj svojoj slobodi mora svijest taj bitak uvažavati i uvijek jest njegov moment. Odavde proizlaze i tako energični Marxovi zahtjevi za vraćanjem svijesti u »praksu«, zahtjevi za 'pozitivnom znanošću povijesti' nasuprot spekulaciji itd.

Da rezimiramo ono što je presudno za naš problem; analiza teksta koji tematizira svijest kao jedan od momenata povijesti pokazala je na koji je način svijest konstitutivna za povijest, kako ona emancipira, oslobađa čovjeka od njegove zahvaćenosti okolinom, prirodom itd., i to tako što je njegov odnos spram bića i spram okoline dovela do egzistencije, što je kao *odnos* fiksira i time tek omogućava svrhovito djelovanje.[7]

To su dakle pretpostavke iz kojih bismo sada neposrednije pristupili problemu slobodnog vremena i slobodnog čovjeka. Želimo pokazati i eksplicirati analogni smisao slobode koji se za Marxa — bar u jednoj fazi njegova mišljenja — javlja u sklopu problema oslobođenja, emancipacije *rada*. To je na više mjesta

---

6) Marxove oštre, posebno 'njemačkoj ideologiji' upućene riječi glase: »Od tog trenutka naovamo svijest zbilja **može** sebi umišljati da je nešto drugo nego svijest postojeće prakse, da zbilja pred stavlja nešto, a da ne predstavlja ništa zbiljsko — od toga trenutka svijest je u stanju da se emancipira od svijeta i da prijeđe na obrazovanje »čiste« teorije, teologije, filozofije, morala itd.« **Njemačka ideologija**, str. 887.

7) Ukoliko bi se u ovom kontekstu pojavilo uvjerenje da je razlika Marxa spram Hegela ignorirana ili iščezla, tada moramo podsjetiti na Marxovu raspravu s Hegelom (u **Filozofsko-ekonomskim rukopisima**), gdje se spomenuti realni ljudski horizont naznačava tako da se svijest određuje kao **jedna od** bitnih snaga čovjeka.

Marx bi svakako potpisao Hegelov stav iz filozofije prava, »tko sebe nije mislio, nije slobodan«, ali ne bi prihvatio njegov drugi dio, »tko nije slobodan, nije sebe mislio«, jer on i na fenomenu ideologije pokazuje faktičku **neslobodu** i otuđenje takve svijesti. Za njega se sloboda mora smjestiti u samom povijesnom bitku, u praksi, a ne negdje onkraj nje.

tema njegovih analiza i studija u *Grundrisse*. Taj problem Marx je naznačio svojom koncepcijom 'slobodnog rada'.

Da bismo postavili problem, moramo pobliže naznačiti što on misli pod slobodnim radom. Takav rad moguć je za Marxa tek kad su zadovoljena dva uvjeta; kad je ». . . 1) postavljen njegov društveni karakter, 2) da je on znastvenog karaktera, izravno općeniti rad. . .«.[8]

Možemo odmah napomenuti da realizacija tih dvaju stavaka pretpostavlja ono što se danas običava nazivati socijalnom i tehnološkom ili znanstveno-tehničkom revolucijom.

S obzirom na gore izloženo nas ovdje prvenstveno zanima, što treba značiti »znanstveni karakter rada«, jer mislimo da za Marxa 'znanstvena svijest' treba u čovjekovu odnosu spram rada odigrati analognu ulogu onoj, koju smo ustanovili analizom svijesti kao momenta povijesti u *Njemačkoj ideologiji*.

I doista, na istome mjestu u *Grundrisse* napominje Marx da se znanstveni karakter i izravna općenitost rada manifestira tako što čovjek u proizvodnom procesu nije angažiran kao »dresirana prirodna snaga«. On tu nastupa u povijesnom obličju kao *subjekt*, dakle ne u »pukoj prirodnoj, samonikloj formi, već kao sve prirodne snage regulirajuća djelatnost«. Dakle, znanstveni karakter rada ispoljava se u proizvodnom procesu kao »primjena akumuliranog znanja«, »opredmećena snaga znanja«, kao »preobražavanje prirodnih procesa u industrijske procese« itd., ali s druge, za Marxa važnije strane on rezultira *izdvajanjem* čovjeka, pojedinca iz neposrednog procesa proizvodnje.[9] Pojedinac biva *subjektom* tog procesa, što znači da rad nije pojedinačni, posebni nego »izravno općeniti; u tavom radu objedinjene su pojedinačne svrhe i on izravno realizira općenitu svrhu.[10] Dakle, pojedinac nastupa u 'čistom' povijesnom određenju u taj proces, kao što se i svijest koja je taj preokret omogućila, s druge strane, pojavljuje u čistom povijesnom ruhu, naime, kao *znanstvena svijest*.

Međutim, Marx mora pretpostavljati i medij u kojem se zbiva ta preobrazba radnika, 'agenta' od objekta proizvodnog procesa u njegov subjekt. Taj medij jest *'slobodno vrijeme'*.

»Slobodno vrijeme«, izvodi Marx na drugome mjestu gdje svoju temu započinje tvrdnjom, da je zbiljska ekonomija ušteda vremena, »koje je isto tako dokolica kao i vrijeme za višu djelatnost — preobrazilo je svog posjednika, naravno, u jedan drugi subjekt i kao taj drugi subjekt stupa on sada također u neposredni proces proizvodnje. Ovaj (proizvodni proces — H. B.) istodobno je disciplina promatran s obzirom na čovjeka u postanku (werdenden Menschen), kao i izvršavanje, eksperimental-

8) Marx, **Grundrisse**. . . , str. 505.

9) »On stupa pokraj proizvodnog procesa, umjesto da bude njegov glavni agent«, usporedi **Grundrisse**. . . , str. 592.

10) To je sasvim u skladu sa stavom još mladoga Marxa, da se u znanosti »vrši **opća stvar**«. Usporedi: Marx, **Kritika Hegelove filozofije državnog prava**, Veselin Masleša, Sarajevo 1960, str. 86.

na znanost, materijalno stvaralačka i opredmećujuća se znanost s obzirom na postalog čovjeka, u čijoj glavi egzistira akumulirano znanje društva.«[11]

Znanstveni karakter rada određuje dakle odnos agenta spram materijalnog rada; taj bi odnos trebao biti identičan odnosu koji postoji u takozvanim »višim djelatnostima« ili u »slobodnoj duhovnoj proizvodnji«; proizvodni proces i sama djelatnost u njemu trebao bi poprimiti takav oblik, da se čovjek spram njega odnosi kao što se, uzmimo Marxov primjer, kompozitor odnosi spram komponiranja. Komponiranje nije za njega nešto nužno u smislu prirodne nužnosti, ali istodobno to nije ni igra ni zabava; to je, štaviše, »najprokletija ozbiljnost«, ili 'disciplina' u razlici spram dokolice. Dakle, zahtijeva se ova 'oslobođenost', emancipiranost u pristupu koju smo konstatirali pri analizi svijesti; ona se zahtijeva upravo zato da bi sam proizvodni proces bio 'izvršavanje' (individualnih sposobnosti, sklonosti, proizvodnih snaga), da to bude »materijalno stvaralačka i opredmećujuća se znanost« i time sfera u kojoj pojedinac izražava, ispoljava svoju bit, potvrđuje svoje mogućnost, sposobnosti itd, dakle, da to bude samoozbiljenje, samodjelatnost.

Proizvodna snaga znanosti ili znanstvene svijesti ispoljava se dakle dvostruko: ona mnogostruko nadmašuje proizvodnu snagu čovjeka kao »dresirane prirodne snage«, i to je njen *kvantitativni* aspekt; ali ona se kvalitativno manifestira tako što čovjeka, pojedinca, radnika izdvaja, emancipira od okova materijalne proizvodnje, što ga od jednog od njenih sredstava pretvara u njen subjekt i tako revolucionira njegov odnos spram tog procesa.

Taj efekt ima za Marxa dakako dvostruki smisao; u uvjetima kapitalske proizvodnje time je povećana nezavisnost kapitala spram »živog rada« ili, govoreći politički, spram proletarijata. No, općenito gledano taj prevrat u odnosu spram proizvodnog procesa u svakom slučaju daje *principijelnu mogućnost* za jedan novi odnos spram materijalne proizvodnje. Na ovome mjestu postaje presudan socijalno-revolucionarni vid cijelog problema, koji mi ovdje ne bismo razrađivali.

Važno je pitanje svakako to, da li Marx ostaje uz ovu mogućnost, da li on principijelno na ovaj način zamišlja oslobođenje rada kao njegovo pretvaranje takoreći u 'višu djelatnost'? Poznati akordi pri kraju trećeg toma *Kapitala* kao da izražavaju jedno otrežnjenje koje je i u samog Marxa nastupilo poslije analize i izlaganja cjelokupnog sistema kapitalističke proizvodnje.

Ako je materijalna proizvodnja bezuvjetni temelj ljudskog opstanka, razmjena tvari s prirodom i kao takva 'carstvo nužnosti', može li onda sloboda, a time i slobodna proizvodnja, slobodni rad opstojati u toj sferi? Može li se ona pojavljivati u okvirima ljudskog opstanka samo kao 'disciplina', 'izvršavanje', samoozbiljenje, samodjelatnost, ili to ostaje privilegij onoga što je s onu stranu te sfere?

---

11) Marx, **Grundrisse**. . . , str. 600.

VRIJEME I SLOBODA

Rasim Muminović

Sarajevo

Slobodno vrijeme sadrži slobodu mada joj nije identično, niti, kako će se pokazati, sloboda njemu. Ipak nema slobodnog vremena bez slobode niti slobode koja ne bi izražavala slobodno vrijeme.

Neko koga ne bi ograničavalo ništa, ne bi bio slobodan, niti bi znao kojem vremenu pripada, predstavljao bi neodgovorno trabunjalo, bio pravi izraz nereda. — Suviše dugo oglušivala se misao o činjenicu da je kao biće prakse čovjek nezamisliv bez slobode i da ljudska praksa pretpostavlja ne samo vrijeme nego i slobodu, odnosno da se vrijeme, praksa i sloboda međusobno uvjetuju. Da to pokažemo, razmotrićemo njihovu kauzalnu povezanost kao i njihov odraz na društveni i individualni život. Nije nam namjera da ovdje iscrpimo već da naznačimo taj odnos dovodeći ga u vezu sa sadašnjošću.

Vrijeme je prema Blochu tamo gdje se nešto zbiva i samo tamo, gdje se nešto događa, teče sa stvarima što se u njemu mijenjaju — nastaju i prolaze. Jedino bitak je vječan, van vremena, pa njegovu povijest s pravom Heidegger naziva »sudbinom bitka« smatrajući pod tim ono što se održava po sebi i označavajući njegovu bitnu crtu terminom »epohe« koji treba da znači ono pripadajuće u ukupnom pripadanju. Prisutnost sadašnjosti i spoznatljivost su u istoj spoznajnoj ravni i sa sličnim temporalnim značenjem. Prisutnost je zapravo uvijek u *sadašnjosti* koja sa budućnošću i prošlošću izražava vrijeme kao *medij spoznavanja.* Budući da sve stvari imaju svoje vrijeme, vrijeme pojavljivanja i nestajanja, njihova međusobna povezanost i kauzalna uvjetovanost, nadaje se u formi proticanja kroz koje se nazire bitak pa se može govoriti o njihovom međusobnom uzajamnom otkrivanju. Mišljenje, naime, otkriva razliku između bitka i bića, vječnosti i vremena, štoviše, i ono što omogućava tu razliku — povijesnost koja u kosmičkim razmjerima znači »sudbinu bitka« (Heidegger), a u povijesnim »postojanje

prirode za čovjeka« (Marx). U stvari bitak kao prisuće onoga što jest dospijeva do nas u vremenu. Ipak nedopustivo je poistovjetiti ga sa prisutnošću jer on dopušta prisutnost koja zapravo znači prisustvo bića u vremenu. Pošto do njega dolazimo putem tekućih predstava koje pripadaju ontičkoj dimenziji poimanja svijeta, to za njega možemo reći jedino da postoji te da pripada vječnosti. Tako bitak dospijeva u našu svijest kao nešto što postoji, a što ostaje nedokučivo našem sadašnjem stupnju spoznaje, zbog čega djeluje sudbinski. Nije ništa ontičko mada se otkriva preko bića. No kako u tom pogledu put vodi u mutno, vratićemo se onom bližem — vremenu.

Misleći sadašnjost mi mislimo na određeni način prošlost i budućnost kao što naspram prije i kasnije mislimo *sada*, jer se u njima radi uvijek o vremenu čije temporalne dimenzije nisu tako autonomne kako se može na prvi pogled učiniti. Međutim, nedopustivo je brisati razliku između *sadašnjosti* i *sada* na što želimo ponajprije ukazati ekspliciranjem strukture i karaktera samog *sada*.

Sada se nadaje u razlici spram ne-više-sada prošlosti i još-ne-sada budućnosti kada se dobija utisak da se vrijeme nastanjuje u njemu kao u svojoj jestosti. Upravo po tome sadašnjost i jest realna tačka naše opstojnosti i razlikuje se od drugih temporalnih dimenzija po tome što ne nosi nešto što *još nije* ili što *nije više*. Zapravo po svojoj strukturi sadašnjost je kontinuitet brojnih sada, što je mutatis mutandis i vrijeme uopće. Sada u kome smo dok god živimo, predstavlja najmutniji *momenat* vremena, prostor u kome se zbiva ono što nastaje i prolazi, čini neposredno ognjište doživljavanja, gdje iskrsavaju pitanja naše egzistencije. Kao neposredno naše *existere* sada je tmina trenutka u koji nešto stiže, započinje, ili iz kojeg nešto izlazi pa se pokazuje kao opreka svemu što čeka i svakoj bilosti. *Mutni trenutak* konstituiraju ontološko *da* i temporalno *sada*, tj. *da* života u njegovom dijalektičkom nemiru i *sada* u smislu obilja trenutaka koji su temporalni izraz onoga što još nije a može biti i ujedno potvrda mogućnosti građe *da*. Otuda reklo bi se vrijeme nastaje iz *sada* koje ima začuđujući status. Zapravo konkretno *sada* rezultat je prošlosti i budućnosti kojom je nošeno. Istina, utoliko je mutnije i manje moguće odrediti, ako se vrijeme odredi nastajanjem, ono što propada. Stoga se kao predtemelj vremena *sada* ne iscrpljuje u onome što je shvaćeno, oformljeno, spoznatno već se proteže i na sadržaj tendencije. U Marxa spoznatljivost *sada* preobraća se u *budućnost* koja nije više toliko mutna. Otvoreno *sada* nastupa kao *sada* još ne otvorene budućnosti na kojoj valja raditi.

U takvoj otvorenosti su ljudski *snovi* i *planovi*, a tamo gdje se ništa ne zbiva ili ne sprema ništa novo, gospodari navika bez vremena, ili, u najboljem slučaju, vrijeme koje se ne osjeća. Prožeto procesom nastajanja vrijeme uvijek odiše obaveznošću da se izvuku mogućnosti kako bi život dopro tamo gdje nije bilo ili nije više. Otuda ako je izvor nastajanja pa time i vremena u tmini *sada*, ušće mu je u otvorenosti *realno objektivne*

pozadine iz koje zrači Blochova nada. Ono nezrelo u stvari dospijeva u tminu doživljenog trenutka u obliku realno-mogućeg, dok je ono što razumijemo neodvojivo od budućnosti, a ono što zatičemo sadržaj prošlosti, obadvoje, međutim, pripadaju vremenu kao tekući doživljaji koji ne ostaju bez odraza na psihu iako s vremenom dolaze i prolaze. Zato ako je ono *nastajuće* s *nadom* u budućnosti, ono što propada jest s *brigom* u sadašnjosti. Naravno, otvorenost egzistencije je pretpostavka za razumijevanje njih i povijesti koja je ujedno baza za moguću izgradnju povijesnog svijeta.

Sa izvjesnošću da vrijeme nije onoliko vremenito koliko je u ontičkom smislu neznatno postojeće, data je osnova za njegovu otvorenost koju nazivamo *prostorom* što ga uključuje kao četvrtu dimenziju. Temporalni prostor je, dakle, četvorodimenzionalan — obuhvaća i ono što se zbiva.

Sve to u spoznajnom pogledu pretpostavlja svijest što ga registrira, u ontološkom — proces u kome nastaje, što dalje znači, bez čovjeka i mijenjalačkog akta nema vremena. U takvom kontekstu nedopustivo je metafizičko pitanje o tome, da li je čovjek onaj koji daje ili onaj koji prima vrijeme po tome čovjek ili pak po onome što se odnosi prema vremenu i sl.? Vrijeme je zapravo *događanje* kojim se nagovještava bitak, iako bitak prividno nestaje u događanju, dok vremenitost omogućava konstituiranje jedinstva cjeline. Ipak kao bitno ekstatična, ona se legitimno vremeni iz budućnosti, mogućnosti, što se ozbiljava u povijesti kao njeno nastajanje.

Povijesnost od koje ovisi i vrijeme je baza mogućeg razumijevanja čovjeka te uspostavljanja povijesti kao znanosti. Naime, sa poviješću ljudska egzistencija postaje egzistencija za sebe, egzistencija koja računa na vrijeme kao jednu od svojih bitnih pretpostavki, bitnih konstitutivnih i kognitivnih momenata. Uprkos tome što vrijeme fenomenološki figurira kao prostor za sve, ono je, međutim, *prostor za ljudski razvoj*, pa je njegova temporalna artikulacija baza modifikacije ljudskog razvoja: raspoznavanja bića i teorijske spoznaje koja uključuje nađenost, razumijevanje i govor.

Zapravo svako razumijevanje, kako je rečeno, uključuje dimenzije vremena preko kojih čovjek markira svoje mogućnosti. Međutim, znanje što postiže takva »otkrića« ne mora raspolagati spoznajom biti onog što je spoznato, već njegovim fenomenološkim mogućnostima budući da razumjeti nešto znači shvatiti kako ono jest, što nije slučaj sa ogromnim dijelom ljudske spoznaje. U otuđenom svijetu to je pravilo: spoznaja i ne teži dosegnuti bit, štoviše, do nje joj nije ni stalo pa otuda ovdje razumjeti nešto znači znati ga upotrijebiti, iskoristiti, što je egzemplarno sa novcem kojim ljudi vješto manipuliraju bez primisli da moraju znati njegovu bit. Sa poviješću kao znanosti mora biti drugačije. Ona mora misliti ono prošlo s obzirom na njegovo porijeklo i njegov odnos spram onog što nastaje. Samo tako moguće je otkriti da je razvitak u dosadašnjoj povijesti čas uspon čas pad. Budući da utvrđuje kauzalnu vezu između onoga što dje-

luje i onoga što se događa i nastoji dokučiti nit što se provlači kroz prošlost, sadašnjost i budućnost, povijest obuhvaća cjelinu bića što nastaju i nestaju u vremenu. Zato se može reći da je *povijest vremensko događanje u formi ljudskog bivanja*, događanje čiji je subjekat čovjek pa je ona otuda bitak ljudske opstojnosti, utemeljen u vremenu koje obuhvaća stvari što, iako pripadaju prošlosti, postoje u sadašnjosti, a što ne znači vremensku neponovljivost stvari nego što je značajnije, *mijenu svijeta u kome one postoje*, zbog čega za njega ne znače ono što su značile za minulo doba. Sporije od stvari mijenja se čovjek upravo zato što ne postoji na način stvari, što je subjekat povijesti, svagda svoja povijest, a *kao biće nade svagda biće vremena*. Ipak, ono što nastaje u slobodnom vremenu, najviše je ljudsko. Slobodno vrijeme govori najpotpunije o ljudskoj emancipaciji a njegovo odsustvo — o ljudskoj alijenaciji.

Da slobodno vrijeme tvori medij u kome se izgrađuju pretpostavke za ozbiljenje autentičnih ljudskih aktivnosti preko kojih se ispoljava ljudska bit, najpotpunije pokazuje to što je, svuda gdje te pretpostavke izostaju, čovjek prikraćen na putu k sebi, ili je u bijegu od uvjeta koji ga negiraju. Baš prema slobodnom vremenu evidentno je da promjene materijalnih uvjeta nisu dovoljne za uspostavljanje neophodne slobode čovjeka, naprotiv, da samo jedinstvo materijalnih i duhovnih uvjeta može dovesti do razmaha čovjekovih potenci, jer vrijeme što ne služi ozbiljenju humanističkih mogućnosti nije slobodno kao ni ono koje ne pridonosi realiziranju ljudske slobode. Tek vrijeme koje znači bar početak upotrebe slobode, slobodno je te kao takvo utiče na mnoge pojave među koje spadaju i one primarne za ljudski život, čineći ih svježim i novim. No kako u slobodnom vremenu čovjek može biti neslobodan, potrebno je lučiti slobodu od slobodnog vremena, jer se u prvom slučaju radi o uključivanju čovjeka u savladavanju otpora što ih nameće priroda, ili uža društvena sredina, u drugom slučaju o vremenu kao prostoru za preinaku nekog stanja u drugo, jednih uvjeta u druge, a u oba slučaja — o aktivnosti koju nazivamo Praksom.

Samo oni što ne razumiju njegovu bit, traže slobodno vrijeme u spontanoj dokolici i snovima, a ne i u poduhvatima koji se utimaju ili prkose, vođeni slobodnom voljom, uticajima prirodnog ritma. Zahvaljujući radu čovjek se uzdiže od ropske vezanosti za svijet-sredinu ka svom ethosu, razvija sopstvenu ličnost i sagledava je u poretku stvari te tako čini da mu vrijeme postane prostor za razvoj.

Slobodno vrijeme ne pripada redu kauzalne nužnosti već je uvjetovano aktivnostima razvijenog subjekta. Na to da vrijeme van rada ne mora biti slobodno, ukazao je Marx razlikovanjem vremena na ono za počinak, odmor i fizičku rekreaciju te ono za zadovoljenje duhovnih potreba čovjeka, tj. vrijeme neophodno za egzistencijalnu reprodukciju i vrijeme ispoljavanja slobodnih aktivnosti. Ove posljednje samo u slobodnom vremenu razvijaju smisao i bude osjećaj za određene vrijednosti, obogaćuju čovjekovu ličnost pa se sadržajnost slobodnog vremena oči-

tuje kroz ispoljavanje raznovrsnih potreba kao i kroz unošenje slobodnog duha u proces rada. Zapravo u takvim aktivnostima nosilac vrijednosti nalazi vlastitu potvrdu, a u vlastitom angažmanu potvrdu takvih vrijednosti. Prema tome iluzorno je tražiti slobodno vrijeme mimo rada iako se time ne želi zanemariti razlika između radnog i slobodnog vremena.

Rad mora čovjeku postati potreba, njegova primarna subjektivna neophodnost da bi vrijeme izraslo u prostor za ispoljavanje ljudskih potencija. Dakako, tome moraju ići na ruku i društveni odnosi u kojima čovjek traži sebe, svoje prisustvo u cjelini koja treba da cijeni rad pa ga otuda može priznati za aktivnog činioca u društvenim zbivanjima kroz koja čovjek ispoljava svoje sposobnosti. Zato je slobodno vrijeme određeno kontekstom društvene strukture u kojoj predstavlja značajan elemenat društvenog progresa. Ipak svoju ličnost čovjek ne može potvrđivati isključivo slobodnim vremenom budući da se nesloboda u proizvodnji odražava direktno na slobodno vrijeme, te otuda ako rad nema smisla za slobodna čovjeka, kako će ga nerad imati? Onaj koji u neradu vidi sreću, mnogo govori o radu i njegovom otuđenom karakteru, o nedostatku svoje ljudske emancipacije od uvjeta koji ga ponižavaju. Sloboda u radu i ona u slobodnom vremenu u biti se ne razlikuju. Otuđenost što nije u radu ukinuta, odražava se u slobodnom vremenu kao prinuda, nužda, kao zlo, ljudsko siromaštvo što nikada nije slobodno. Prema tome ukidanje alijeniranog rada pretpostavka je za smisleno oblikovanje slobodnog vremena, ili što je isto, za ostvarenje slobodnog vremena neophodan je humanizirani rad, premošten jaz koji dijeli slobodno od radnog vremena. Marx je u radu vidio bit čovjeka, osnov ljudskih uspona (i padova), izvor istinskih vrijednosti. Inače, sve dotle dok je čovjeku rad nametnut spolja, kao mrcvarenje, muka, nerad će mu značiti slobodu i sreću, a slobodno vrijeme prostor za ozbiljenje nerada u formi iluzorne sreće. Kraj tom iskvarenom odnosu prema radu odzvoniće tek onda kada rad izgubi karakter prisilne djelatnosti. Koliko rad već danas ima status svjesne slobodne aktivnosti očito je na tome kako penzioneri doživljavaju svoj odlazak u mirovinu. Ma koliko takvo osjećanje odražavalo nezrelost, odsustvo tradicije, ono govori o ljudskom osiromašenju i to onda kada se prividno dobiva priželjkivano »slobodno vrijeme« koje bez rada nije samo prazno nego i dosadno. A šta tada ostaje od iluzije o slobodnom vremenu koje tobože svima pruža osjećaj slobode, a ne osjećaj gubljenja, kada je suviše malo onih koji bi se osjećali u takvom vremenu kao u radu? Zaboravlja se pri tom da proizvodnja i slobodno vrijeme pretpostavljaju aktivnog subjekta, a izostane li to, mora izostati i zadovoljstvo. »Slobodno vrijeme« bez toga doživljava se kao ubogo trajanje.

Rad shvaćen u smislu afirmacije vrijednosti te vrijeme kao prostor za ljudski razvoj oslobađaju se s mukom svojih otuđenih oblika i tamo gdje se sve čini da se uklone uvjeti koji dovode do tih oblika, da se pruži fundamentalno razumijevanje njihove prirode kako bi stekli pravo građanstva među radnicima koji

još uvijek ne gledaju na njih sa dovoljno optimizma i stvarnog razumijevanja, ukratko, tamo gdje se uporno radi da postanu izraz radničkog planiranja, izvođenja i raspolaganja njima, da se priznaju kako individualno tako i kolektivno, što pretpostavlja kako mijenjanje ljudi i njihovih međusobnih odnosa tako i njihovog vjekovno ropskog odnosa prema radu. Ideja emancipacije rada od njegova povijesnog nanosa leži u osnovi *društvenog samoupravljanja* stavljenog na dnevni red društvenog razvitka, izgradnje socijalističkog društva koje s naporom krči put ka onom društvenom stanju koje će uistinu afirmirati rad, ali ne kao dosada u svijesti rijetkih pojedinaca nego u shvaćanju čitavog društva: da je rad izvor ljudskog života i svih vrijednosti. Na tome se odlučno radi u onim društvima koja je socijalistička revolucija dovela na put izgradnje socijalizma mada još veliki dio svijeta ne shvaća tu ideju.

Socijalistička revolucija dala je zamah mnogim humanističkim vrijednostima te učinila da socijalistički pokret danas dobije onaj društveni tok razvitka za koji se može reći da, uprkos brojnim teškoćama i povremenim društvenim krizama, tu ništa ne ide nazad, štoviše, da povremeni zastoji te neznatna razočarenja spadaju u sadržaj revolucionarnog procesa pa i nisu pravi zastoji niti istinski padovi već prije povijesno-dijalektički predasi, svjedočanstva o složenosti i težini povijesnog procesa, predasi bez kojih možda povijest ne bi mogla da izdrži tempo razvoja. Zbog toga mnoge stvari u stvarnosti nisu onako kao u glavama humanista, a pogotovu ne onako kao u rječniku političara koji na povijesne fenomene gledaju kao na isključivo racionalne pojave, a ne i kao na splet racionalnih i iracionalnih tendencija i impulsa koji još uvijek nalaze svoju realizaciju u nepredvidivoj rezultanti antagonističkih sila. *Još nigdje ne ide onako kako bi ljudi htjeli pa bilo da hoće dobro ili zlo.*

Tako je i sa slobodnim vremenom koje čak i socijalistička društva pružaju, istina, neznatnim pojedincima koji ne znaju šta bi s njim pa ga koriste na remećenje i onako teških uvjeta izgradnje socijalizma. To je utoliko neugodnije što slobodno vrijeme implicira ličnosti čiji horizont je podruštvljeno čovječanstvo koje podrazumijeva slobodu što prema Marxu počinje tamo gdje preostaje obavezni rad »određen *nevoljom* i *spoljašnjom svrsishodnošću*« (moj kurziv), dakle, tamo gdje rad postaje izraz slobodnog vremena, a ovo njegov odraz. Slobodno vrijeme, naime, mora biti izraz onoga što ga čini takvim — slobodnim — u povijesti *promijenjenih* društvenih uvjeta i izgrađene čovjekove svijesti bez kojih je sve više nego slobodno. A to znači da tek pod radikalno izmijenjenim uvjetima, tim predznacima društvenog razvoja, slobodno vrijeme se izvrgava u prostor čovjekova slobodnog razvoja, medij afirmacije čovjekove generičke biti, ozbiljenja slobode, što pretpostavlja aktivnost bez koje nema ljudske opstojnosti niti vremena. U tom pogledu vrijeme se nadaje kao primarna konstituanta ljudske egzistencije, štoviše, kao baza ozbiljavanja i proširivanja ljudskih mogućnosti pa se za njega može reći da je u onoj mjeri *slobodno* u kojoj je

prostor za ljudski razvitak, odnosno u kojoj je — *radno* vrijeme, a radno u kojoj je slobodno —. Ništa od svega nije izvan društvenog konteksta, mimo društvene valorizacije. S druge strane vrijeme je *nužno* u onoj mjeri u kojoj se pretpostavlja rad što se mora obaviti na zadovoljenju primarnih potreba ljudske opstojnosti. U njemu je, kako je rečeno, čovjek na djelu, a prema tome kako djeluje, vrijeme je gusto ili prazno, smisleno ili besmisleno, ili nije ništa. Štoviše ako čovjekova djelatnost u vremenu nije *samodjelatnost*, čovjek je izvan vremena — nije suvremen — pa mu vrijeme nije prostor za djelovanje. Na to ukazuje i *ekonomsko* određenje vrijednosti u smislu zgusnutog radnog vremena koje opet egzemplarno indicira afirmaciju odnosno negaciju rada i vremena. Ako rad time što predstavlja zgusnuto vrijeme rada ne pripada nosiocu rada, tada je evidentno potkradanje čovjekova života, odnosno ako neko stvara vrijednosti koje mu ne pripadaju, rad ga udaljava od njegove generičke biti, muči ga i ponižava. Vrijeme u kome se odvija takav rad nije nikakav prostor za razvijanje čovjekovih potencija pa je pogrešno nazvati ga *viškom* radnog vremena kod njegova pravog imena: *otuđeno* vrijeme. Ono se, kako je poznato, izjednačuje u kapitalizmu sa radnim vremenom ne samo time što ga radnik ne doživljava drugačije nego i stoga što ono ne služi razvoju već u najboljem slučaju održavanju njegove gole egzistencije i podjednako izmiče radničkoj računici u korist buržoaskog džepa. Prema tome samo u aspektu ekonomske znanosti moguće je artikulirati vrijeme na radno vrijeme i »višak radnog vremena«. Naravno, pri tom ne treba zanemariti vrijeme što pripada nužnosti rada koje se ne da nikako prevladati, a tiče se onog minimuma rada što je neophodan za reprodukciju čovjekove egzistencije iako će prema Marxu radno vrijeme »biti ograničeno na normalnu mjeru« i mada se »više neće raditi za drugog nego za sebe«. Ukidanjem socijalne suprotnosti između gospodara i sluge, rad će postati stvarno društveni rad te kao »osnovica slobodnog vremena dobiti sasvim drugi slobodniji karakter pa će radno vrijeme djelatnog čovjeka koji je ujedno i čovjek sa slobodnim vremenom, morati da ima mnogo više kvaliteta od kvaliteta radne životinje« (Teorije o višku vrijednosti). Iza te nužnosti neophodnog vremena za rad, vrijeme postaje »prostor za slobodnu djelatnost i razvitak« (Marx), prostor za ispoljavanje ljudske slobode.

Takvo vrijeme omogućavaće svom nosiocu da postane subjekat procesa u kome vrijeme nastaje i postaje prostor za razvijanje i izgrađivanje njegovih potencijalnih sposobnosti, toliko neophodnih za djelovanje na primarnim tačkama društvenog bića. Pošto je rad »vječiti prirodni uvjet« ljudske opstojnosti, svrsishodna djelatnost što sadrži stvaralački akt koji ozbiljava objektivnu nužnost, njemu su inherentni nužnost i sloboda, odnosno imanentno jedinstvo nužnosti i slobode, kao pretpostavke za razvijanje mogućnosti što drijemaju u ljudskom biću, a koje su uvjet njegove individualne i društvene egzistencije. S te platforme Marx je genijalno raskrinkavao kapitalistički

svijet pokazujući kako se radnik tek izvan rada osjeća kod kuće, a u radu, budući da je ovaj prisilan, izvan sebe.

Danas se uporno radi na ozbiljenju mogućnosti izmjene karaktera rada putem uvođenja radnika u upravljanje procesom proizvodnje i raspodjele društvenog dohotka radi uspostavljanja odnosa koji bi izražavali postojanje istinske zajednice u kojoj bi participirala stvarna sloboda, sloboda pojedinca. Međutim, drugi su motivi koji danas dovode do promjena organizacije i karaktera rada. No uprkos tome te promjene imaju epohalan značaj mada se neznatno pojavljuju u velikoj kući svijeta. Ipak, jedno je danas nepobitno: ako je nekada dugi period borbe za opstanak bio prekinut, bar za jedne, stvaranjem viška dobara te uspostavljanjem države kao klasne tvorevine, zapravo stvaranjem slobodnog vremena koje je omogućilo nadređenoj klasi da se posveti duhovnom radu, danas slijedi matematičkom nužnošću da porast proizvodnih snaga i produktivnosti rada nije daleko od trenutka kada će moći da se obezbijedi takvo vrijeme za *sve*. Na tom svom teškom putu povijest je stigla do sedmočasovnog radnog vremena koje tehnički razvitak nastoji još skratiti, dok socijalistička revolucija ne kuca više uzaludno na njena vrata no, naprotiv, humanistički proces što ga je ona otvorila nezadrživo se nastavlja pa je sve takoreći spremno za neki veliki čin, za odlučni preobražaj što se uporno odlaže. Štoviše, povijest je već rekla svoju odlučnu riječ o eksploataciji iako ova nije skinuta s dnevnog reda našeg doba. Ipak, oni koji sanjaju o »slobodnom« vremenu još ne uviđaju da većina onih što ga imaju, ne znaju što će sa sobom. Da sa slobodom nije ni tako, evidentno je po tome što čovječanstvo danas vapi za svjetskim mirom i vjeruje u njegovu skoru budućnost, što se očituje kao topla struja u hladnom svijetu. Budući da se nije uspjelo izboriti za slobodu, čovječanstvu služi njena ideja kao nadajuća utjeha. Oni što su je krvavo platili, brižljivo se i dalje bore za nju, dok oni što je ugrožavaju još nisu na njenom pravom tragu niti slute da slobodno vrijeme, što ga tobože posjeduju, još nije slobodno, kao ni to da je za ozbiljenje slobode potrebno daleko više elemenata nego ih imaju, tj. da sloboda pretpostavlja izmjenu cjelokupne povijesne situacije, dakle, suprotan proces onome koji je stvorio »dokoličarske klase« — ukidanje privatnog vlasništva, odumiranje države kao institucije vladajuće klase, brisanje društvene podjele rada, na jednoj, te uzdizanje društveno produktivnog rada do obaveznosti za sve sposobne članove društva, s druge strane, što je ujedno i pretpostavka za carstvo slobode koje prema Marxu počinje s »one strane nužnosti materijalne proizvodnje«. To dalje znači da je sloboda u proizvodnom radu koji predstavlja prirodni uvjet afirmacije čovjekovog postojanja, sferu u kojoj leži carstvo slobode, a ne znači da je sloboda oslobađanje čovjeka od svakog oblika rada, ili, drugim riječima, da je postojanje slobode uvjetovano ukidanjem svake vrste rada, već jedino onog rada koji predstavlja otuđenu djelatnost, najamni rad. Inače »sloboda u ovoj oblasti može se sastojati samo u tome da udruženi proizvođači racio-

nalno urede svoju razmjenu materije s prirodom, da ga dovedu pod svoju kontrolu, umjesto da on njima gospodari kao neka slijepa sila, da ga vrše s najmanjim utroškom radne snage i pod uvjetima najdostojnijim i najadekvatnijim ljudskoj prirodi« (Kapital).

Eto teorijske osnove radničkom upravljanju kao asocijaciji slobodnih proizvođača, najadekvatnije forme *oslobađanja rada* od njegovog životinjskog karaktera. Eventualno prizivanje antinomije u odnosu na nužnost rada i neophodnost slobodnog vremena valja otkloniti upozorenjem da je nužnost rada neodvojiva od trajne čovjekove potrebe za reproduciranjem života, dok je slobodno vrijeme, kako je više puta rečeno, prostor za razvoj čovjekovih mogućnosti. Rad je prema tome oblik nužnosti što se ispoljava u odnosu na pojedinca kao i njegova nužnost da živi u zajednici. Ta dva oblika nužnosti vječna su i postojaće neovisno od toga koliko će se ljudi razviti i kakvim normama će regulirati međusobne odnose. Ove dvije sfere nužnosti spominjemo samo zato da bismo upozorili gdje se sloboda može realizirati samo u Hegelovu značenju — kao saznata nužnost, a gdje »izvršiti, ekonomsko oslobođenje rada« (Marx) — stvaranjem zajednice neposrednih proizvođača. Na ozbiljenju ta ideja odvija se, uprkos sporom i otežanom napredovanju, sve uspješnije uključivanje neposrednih proizvođača u upravljanje proizvodnjom i drugim oblicima društvenog života. No to ne znači da neko društvo već danas izgrađuje onu marksovski koncipiranu ljudsku zajednicu, što je objašnjivo nerazvijenošću postojećih društava za tako epohalno djelo. Ona zapravo razvijaju na Marxovoj liniji svoje za Marxovo vrijeme nepredvidive modele socijalističkih odnosa. Današnja kapitalistička društva u tome ne idu dalje od formalnih deklaracija, dok se socijalistička uglavnom ne uspijevaju osloboditi birokratsko-etatističkog karaktera društvenog organizovanja. Klasični kapitalizam prerasta u državni i mada ne ukida privatno vlasništvo kao bazu klasnih odnosa, on sve odlučnije preuzima sredstva za proizvodnju u svoje (državne) ruke, dok socijalizam uprkos uspješnom ukidanju privatnog vlasništva pretvaranjem u društveno dobro, nehotice stvara uvjete za pojavu birokratske vrhuške koja, razumije se, ne može da realizira humanističke odnose na način kako je to Marx anticipirao. Naravno, to ne uklanja bitnu razliku između državnog kapitalizma i tzv. etatističkog socijalizma, jer posljednji ukidanjem privatnog vlasništva, ukida mogućnost bezdušne eksploatacije čovjeka od čovjeka, iako time radnik ne prestaje biti objekat o kome se brine državno-partijsko rukovodstvo koje ima vrhovni monopol nad političkim, ekonomskim i gotovo svakim drugim oblikom društvenog života, što nameće utisak da su privatni vlasnici u takvom sistemu samo postali »državnim« i da radnička riječ živi više u političkom rječniku nego u društvenoj stvarnosti.

Tom inače generalnom markiranju socijalističkog prevrata opiru se manje-više s uspjehom neki oblici izgradnje socijalističkog društva koji respektiraju povijesne uvjete svoje izgradnje.

Kako u teoriji tako i u praksi model našeg jugoslovenskog izgrađivanja društva predstavlja bez sumnje novum. Opredjeljujući se za izgrađivanje samoupravnog društva, jugoslovenski model izgradnje socijalističkog društva radi prije svega na stvaranju samoupravljača u samom samoupravljačkom procesu. Ako se ima na umu bremenitost sadašnjeg povijesnog trenutka u svijetu, na jednoj, i situacija u kojoj izrastaju samoupravljači beskrajno teško i sporo, što je posljedica povijesne nerazvijenosti na drugoj strani, tada nije teško shvatiti porođajne bolove tog procesa. Ipak mnoge porođajne muke naše društvo sve ozbiljnije ostavlja za sobom. To omogućava da izbije u prvi plan sistem samoupravnih i predstavničkih organa koji ističe proizvođača kao nosioca materijalne proizvodnje i koji se bori za izgradnju približno jednakih uvjeta za razvoj svih članova društva uz respektiranje razlika u razvijenosti produktivnosti rada i različite zastupljenosti mehanizacije u njemu. To čini uz brojne otpore, bilo one koji dolaze iz sfere neprevladanog nekadašnjeg najamnog odnosa prema radu, bilo iz navike da se poštuje kult hijerarhije, kult profesionalne deformacije, bilo da dolazi od netrpeljivosti i zavidnosti, svojstvenih ljudskoj prirodi. Upravo zbog svega toga nerealno se očekuje munjevita afirmacija radničkog i društvenog samoupravljanja, nagla afirmacija radnika kao proizvođača i upravljača, osobito ako se ima na umu da se taj proces odvija pod vraški bremenitim povijesnim uvjetima — različitim uticajima suvremenog svijeta.

U svemu tome slobodno vrijeme dolazi na onu razinu koja mu je povijesno neophodna da bi se moglo manifestirati kao prostor za društveni razvoj. A što se tiče teškoća, one su manje teške kada društvo zna da ne luta — da je na pravom putu izgradnje socijalizma, mimo stranputice dosadašnje povijesti.

KOLO SVAKODNEVLJA I ISTORIJSKI USPON KA PRIRODI, SAMOOZBILJENJU

Milan Damnjanović

Beograd

Onaj novi duh i smisao filosofiranja, onaj engagement filosofije u prevazilaženju svega što se dosad smatralo filosofijom, ideja o »ukidanju filosofije« putem njenog »ostvarenja«, o dostizanju »transfilosofijskih« ciljeva na filosofskom putu, koji se briše pošto su ciljevi dostignuti, ponajprije se može razabrati iz filosofskih tema koje su tek sada takoreći prodrle u svest i po prvi put u istoriji postale legitiman predmet filosofskog promišljanja, pošto su u svoj tradiciji bile »potisnute«, »pregledane« i čak, kao neprihvatljive, uklonjene ili odbačene. Tematizovanje onog što je s gledišta filosofske tradicije izgledalo nemoguće kao prava filosofska tema predstavlja samo jednu drastično sažetu formulu mučnog i uvek neizvesnog napredovanja u filosofskom radu: u zaista novim temama filosofskog mišljenja dokumentuje se povesni novum, epohalno zbivanje što zahvata sva područja našeg života, pripremajući kraj jednog razdoblja i omogućujući dalji i novi život.

U odnosu na antičko-hrišćansku filosofsku tradiciju jednu takvu temu predstavlja *svakodnevlje*, za koje se uvek uzimalo da je filosofski bezvredno kao nešto neodređeno i bezobličnо što tek treba da se uzdigne do logičke norme ili do umetničke forme i uopšte do nekog objektiviranog humanog ili kulturnog smisla i značenja da bi postalo relevantan predmet filosofskog promišljanja. Štaviše, samo na tom putu preobražaja ili pretvaranja svakodnevnog života i svakodnevnog jezika u naučna i umetnička dela, u pesnički i naučno-filosofski jezik, u tehnička, ekonomska, politička dostignuća, dakle u svet kulture može se razjasniti početak našeg kulturnog života i naše kulturne tradicije u helensko doba. Taj preobražaj i početak se sa gledišta antičko-hrišćanske tradicije karakteriše kao »otkriće duha« (B. Snell), kao »sebe-nalaženje-logosa« (K. Joël), kao saznanje ideje kao norme humanosti i dr. sl., i taj početak odlučuje o daljem toku

evropske ili zapadnonjemačke kulture u klasnoj istoriji evropskog čovečanstva, u istoriji evropskog mišljenja od Platona do Hegela.

Sa istekom ove tradicije, sa Marxom i našim vremenom, naizgled neočekivano i neopravdano, se ne samo prihvata, već šta više stavlja u središnji položaj tema »svakodnevlje«, čime se dovodi u pitanje dotadašnji razvoj filosofije kao izvitoperene spiritualističke metafizike, kao produženje teologije drugim sredstvima, kao čisto kontemplativne teorije i puke ideološke perverzije. Na taj način se dotadašnji razvoj filosofskog mišljenja takoreći vraća unatrag, na onaj početak u helenskom životu, kada je započelo distanciranje od svakodnevlja u esoteričkim krugovima i sasvim usamljenim misaonim naporima pojedinaca u razvoju koji je, doduše, kako istorijski tako i sistematski bio neophodan, ali je doveo do prekida odnosa i gubitka oslonca u antejskom tlu stvarnog čoveka u stvarnom životu, koji predstavlja masovnu egzistenciju ili egzistenciju mase i naroda: masovnost ideologije u novom veku i našem vremenu ima pozitivnu ulogu ukoliko zamenjuje pokolebani ili već iščezli teološki pogled na svet, dok izgradnja kritičkog ili naučnog pogleda na svet u socijalističkoj perspektivi započinje sa kritikom svakodnevlja. Tako se sa ovim vraćanjem na početak, kao u Frišovoj drami *Biografija*, omogućuje i nova odluka o daljem razvoju čovečanstva u ovome pravcu delovanja tako da više ne moramo misaono hodati samo putem na više, putem metafizike duha i metafizike kao esoteričke teorije, već ćemo »reći sa njihove metafizičke upotrebe svesti na njihovu svakodnevnu upotrebu«, kao što to formuliše Wittgenstein *(Filosofska istraživanja*, §116, prev. K. Maricki-Gađanski, Nolit, Beograd, 1969., str. 86) ili ćemo s Marxom i Engelsom jezik nemačke, pre svega Hegelove filosofije i preko Hegela jezik celokupne filosofske tradicije svesti na »jezik stvarnog života« *(Rani radovi*, prev. S. Bošnjak i P. Vranicki, 3. izd., Naprijed, »Njemačka ideologija«, 1967,. str. 370) odnosno na jezik svakidašnjeg života tako da se po Lefebvreu sam marksizam na bitan način shvata kao »kritika svakidašnjeg života« (»Marksizam je, dakle, u svojoj cjelini kritička spoznaja svakidašnjeg života«, u: *Dijalektički materijalizam. — Kritika svakidašnjeg života*, Naprijed, Zagreb, 1959., str. 273). Ali, u formalnoj sagledanosti s tim, i u fenomenologiji, u našem vremenu, svakodnevlje postaje stvar filosofije sa Husserlovim »svetom života« (Lebenswelt) kao konstituuma anonimno fungirajuće transcendentalne subjektivnosti što se kao motiv u poznom Husserlu javlja verovatno pod dejstvom Heideggerovog preteorijskog, prerefleksivnog razumevanja što proističe iz konkretnog ophođenja s upotrebnim stvarima okolnog sveta kao sveta svakodnevlja u egzistencijalnoj analitički u *Sein und Zeit* (1927.). Najzad, ako se svemu tome doda poznata činjenica Wittgensteinovog uticaja na analitičku neopozitivističku filosofiju »svakodnevnog jezika« (ordinary language) u tzv. Oksfordskoj školi i u veoma rasprostranjenoj lingvističkoj orijentaciji u današnjoj filosofiji, onda se može zaključiti da je tema

»svakodnevlje« postala opšteprihvaćena i jedna od centralnih u tekućem filosofiranju.

J.-M. Palmier je u prošloj sesiji Korčulanske škole predložio jedan veoma pregledan i borben prikaz ovog pitanja polazeći od Marxa, ali problem svakodnevlja nije doveo u vezu s filosofskom tradicijom, pa ni sa širim okvirom današnjeg filosofiranja (v. njegov tekst pod naslovom »Kritika svakidašnjeg života i novi oblici borbe«, u: *Praxis*, 1973, br. 1—2). Palmier obraća manje pažnje saznajnoteorijskoj i opštefilosofskoj osnovi problema, pa iz uviđanja pravog značaja ove stvari aktivistički hita ka društveno-političkom zadatku koji iz toga proističe.

Ako se svakodnevlje tek sa našim vremenom pojavljuje kao predmet filosofskog promišljanja i pribiranja, onda se, najpre, kao što smo ovde već nagovestili, moramo pitati otkuda to i šta to znači, pa pošto razjasnimo mogućnost našeg kategorijalnog poslovanja u ovom pojavnom području, treba, zatim, opisati sâm fenomen svakodnevlja i po mogućnosti dati njegovo suštinsko određenje. Tek onda bismo bili u stanju da kritički ispitamo istoričnost našeg svakodnevnog života ili pak njegovo vanpovesno postojanje kao stanje večnog kruženja istog: ako se sad »vraćamo« svakodnevlju u filosofskom promišljanju, da li to znači vraćanje nečem što je suštinski ostalo isto onako kao što je bilo u helenskom životu ili pak i samo »napuštanje« kao i »vraćanje« ovde predstavlja bitno povesno događanje, po kome se određuje početak ili kraj jedne epohe. Najzad, ako se tema svakodnevlje pojavljuje tek u perspektivi socijalističke egzistencije onda ona, možda, karakteriše onu filosofiju koja odgovara epohi socijalizma, bez obzira na to što za nju zna i pozno građansko mišljenje.

Zaista, šta je to svakodnevlje? Je li to područje našeg života u kome se ne dešava ništa ljudski značajno, je li to samo organski neophodna životna nizija da bismo došli do isto tako neophodnog kulturnog uzdizanja i je li svakodnevlje u toj nepromenljivoj ritmici stanje doduše istorijski promenljivo, ali u suštini vanpovesno i vankulturno, stanje koje ostaje izvan anala i zapisa o doživljenom vremenu i, izmičući bilo kakvom fiksiranju, tone u tupi opstanak u kome se još samo živi u vegetativnoj duševnosti Aristotelovskog slojevanja. Kako je, dakle, moguć misaoni pristup svakodnevlju kada nam izmiče to čemu želimo pristupiti, koji je odgovarajući methodos za protejsku suštinu ovog fenomena? Kako se uopšte može spasti ovaj fenomen za filosofsko mišljenje i da li ga, najzad, treba spasavati?

U situaciji u kojoj nam kategorijalni aparat nije podesan, a metoda nije pouzdana možda će biti plodno suočavanje s fenomenom svakodnevlja u odgovarajućim umetničkim iskustvima, najpre u onim savremenim književnim delima, u kojima svakidašnji jezik, obično brbljanje, banalnost reči s razglednice, puka fraza više vrede kao materijal od plemenitog jezičkog materijala, od uzvišenog i lepog govora, od izuzetnog ali zatvorenog izražaja — što, takođe, upućuje na problematičnost jezika u današnjem pesništvu uopšte (Cfr. Hans Mayer: *Das Geschehen und*

das Schweigen. Aspekte der Literatur, Suhrkamp Verl., Frankfurt, 1962.). Ali, u bitnoj vezi s jezikom, svakodnevlje sada postaje i središna literarna preokupacija, tako da se već po tome moderna književnost uveliko razlikuje od sve ranije velike književnosti. Najzad tu je u pitanju društveno-istorijski zanimljiva dihotomija velike, ali esoteričke književnosti i kiča kao popularne književnosti, pošto je građansko preferiranje klasične književnosti u istoriji literature pokrilo stvarni život književnosti u narodu, tako da naknadna istraživanja pokazuju snažna sporedna strujanja književnog ukusa pored glavnog, službeno priznatog toka književnosti, pri čemu nije u pitanju antropološka pojava večno mogućeg kiča kao jednog čovekovog stava, već socijalno-istorijska pojava umetnosti »sveta života«, koja teži ka premošćenju jaza između potreba širokih masa i uskog grla uživalaca čiste umetnosti (cfr. J. Schulte-Sasse: *Literarische Wertung*, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, 1971.; ovaj autor svodi krutu dihotomiju umetnosti i kiča u istoriji nemačke književnosti na idealističku dihotomiju duha i čulnosti).

U modernom slikarstvu došlo je do formalno sličnih pojava, pri čemu je veoma karakteristična tzv. pop-art, koju W. Biemal s pravom interpretira kao umetnost »sveta života« što odgovara zahtevima široke publike »za prepoznavanjem, za razumevanjem, za mogućim identifikovanjem«, nasuprot esoteričkoj bespredmetnoj umetnosti, premošćujući jaz između sveta u kome živimo i sveta umetnosti (»Pop-art i svet života [Lebenswelt]«, prev. V. Đaković, u: *Umetnost*, br. 32., 1972., str. 45—52). Od posebnog je interesa što Biemal pojavu pop-art dovodi u vezu s filosofskim promišljanjem svakodnevlja i sveta života u Heideggera, Husserla i Wittgensteina, koji po njemu nisu neposredno uticali na umetnost, ali je njihovo mišljenje ušlo u »svet epohe« kao pretpostavka iz koje se mogla roditi »jedna umetnička forma koja se sada svojski okretala svetu života«.

Pre nego što bismo se okrenuli onome što je u filosofskom pogledu učinjeno u razjašnjenju pojma svakodnevlja bilo bi dobro za čas skrenuti pažnju na vezu posebnonaučnog mišljenja i svakodnevnog života. Savremena filosofija nauke se suočava sa »pogledom na svet« i »jezikom svakodnevnog života« (Weltsicht des täglichen Lebens i Sprache des täglichen Lebens, formulacije K. Holzkampa u: *Wissenschaft als Handlung.* Versuch einer Grundlegeung der Wissenschaftlehre, W. de Gruyter Verl., Berlin, 1968.). Ovaj autor (Holzkamp), koji je upućen u fenomenološko mišljenje, kao što poznaje i moderni pozitivizam i operacionalizam shvata nauku kao svojevrsno delanje (Handlung), kao svojevrsnu praxis polazeći od svakidašnjeg jezika i »postojanja-u-svakodnevlju« (Im-Alltag-Sein) kao nečeg što je dato pre svake nauke i što predodređuje naučni rad: utoliko nauka nije nikada bez predrasuda.

Treba samo podsetiti na Husserlovu *Krizu evropskih nauka i transcendentalnu fenomenologiju* (Die Krise der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, hrsg. von W.

Biemel, Husserliana Bd. VI, 2. Aufl. M. Nijhoff, Haag, 1962.), jer se u tom spisu prvi put pojavljuje termin »Lebenswelt« i preduzima transcendentalno fundiranje objektivnog, formalnog, operativnog naučnog mišljenja u prvobitnim evidencijama »sveta života« što izvire iz transcendentalne subjektivnosti, pa je kriza nauka moguća samo u tom izvoru, od koga se može otuđiti ono što je iz njega poteklo i što se objektivira u svet nauke.

Ako se dakle govori o »pogledu na svet svakidašnjeg života« (Holzkamp) ili pak o Lebenswelt-u kao transcendentalnom ishodištu nauke (Husserl), onda je u istinu eminentno filosofski zadatak opisati prirodu i dokučiti suštinu svakodnevlja. Taj posao očigledno zavisi od filosofskih gledišta autora koji određuje prirodu svakdašnjeg života, ali tu postoji, kao što smo već napomenuli zanimljiva formalna saglasnost različitih gledišta u današnjem mišljenju.

Šta je zaista u filosofskom radu isposlovano u pogledu svakodnevlja? Ono se, prema različitim tradicionalnim modelima mišljenja, određuje kao pogled na svet i to kao naivni, prekritički pogled, kao gledište zdravog razuma, kao naivni realizam i kao spontani ili naivni materijalizam ili se, opet, uzima kao sasvim nova, tek sada i to od Husserla otkrivena problematika »sveta života«, kao konkretni i materijalni apriori koji se nalazi u osnovi jednog odredljivog i saznatljivog pogleda na svet.

Ali sam svakodnevni život je modelovan jezičkim zahvatom i praktičnim radnim ophođenjem ljudi još pre nego što je mogao postati bilo kako određen pogled na svet, tako da se tu otvara pitanje mogućnog neposrednog odnosa prema samom svetu života, prema našem opstanku u svakodnevnici *pre* bilo kakvog formulativnog zahvata i artikulacije kroz mitske model-predstave, kroz umetničke tehnike, kroz primitivno naučno shvatanje u pragmatici svakodnevlja i kroz sam svakidašnji jezik. U tom krajnjem pogledu, koji podjednako tangira istorijski razvoj čovečanstva, kao i razvoj pojedinca, uočen je izvestan clair-obscur i dvosmislenost svakodnevlja (Lukács) kao stanje neodređeno, ali koje se može odrediti na ovaj ili onaj način, stanje *determinabilnosti* a ne *determinacije*, kako je pesnik Schiller, idući za Kantom, definisao *estetsko stanje* (v. »Pisma o estetskom vaspitanju čoveka«, prev. S. Kostić, u: F. Šiler: *O lepom*, Kultura, Beograd, 1967., str. 118—221). Ako se sada stanje svakodnevlja uporedi sa estetskim stanjem u Schillerovoj filosofsko-antropološkoj viziji čoveka kao eminentno estetskog bića i ako se ozbiljno uzme Marxov zahtev za životom na umetnički način, onda se iz toga može razabrati izvorni smisao postojanja-u-svakodnevlju, čovekovog obitavanja na zemlji na »estetski« način kao mogući ideal razvoja čovečanstva koji se može postići ne u Schillerovoj »estetskoj državi« što egzistira u ponekoj lepoj duši, već u socijalističkoj demokratskoj perspektivi (v. opširniju argumentaciju ovog tvrđenja u mome radu »O estetskom vaspitanju« u zborniku *Humanizam i socijalizam*, I. knjiga, Naprijed, Zagreb, 1963., str. 265—291).

A time je samo anticipatno iznesena osnovna teza ovog izlaganja, koju treba podgraditi svim onim što ovde dalje sleduje.

Ako najpre treba opravdati temu svakodnevlje kao filosofsku temu, onda ne treba tražiti bolje obrazloženje od onog koje se nalazi u radu B. Bošnjaka pod naslovom »Tko suprotstavlja radnike i filozofe« (u poslednjem br. 3—4 Praxis-a, 1973). Bošnjak piše: »Razmišljati o svakodnevnom zbivanju znači upravo osmišljavati sve postojeće«, pa u tome on s pravom vidi formalnu oznaku onoga što filosofija uopšte jeste, jer samo na taj način tj. razmišljajući o svakodnevnom zbivanju i osmišljavajući postojeće »filosofija postaje svetovna, a svet filosofski«.

Time je samo ponovno iskazana suština marksizma kao kritike svakodnevnog života, koju je najpre i najdoslednije formulisao H. Lefebvre (u ovde već navedenom spisu).

Tek posle Lefebvrea, Lukács je prihvatio tu temu i dao joj osnovni značaj u svom sistemu estetike, utoliko što je svoj centralni pojam »održavanje« (Widerspiegelung) izveo iz svakodnevlja *(Die Eigenart des Aesthetischen,* I. Halbband, Werke Bd. 11, Luchterhand, Neuwied—Berlin, 1963). Da bi odredio mesto estetskog ponašanja u totalnosti ljudskih aktivnosti Lukács uzima kao primarno čovekovo ponašanje u svakidašnjici, koja je po njemu »još uveliko neproučena«, iako u istini predstavlja »početak i kraj svake ljudske delatnosti«. Prema tome, tu se nalazi i izvor nauke i umetnosti. Određujući odražavanje kao jednu osnovnu ideju svoga dela Lukács započinje svoje izlaganje sa »problemom odražavanja u svakodnevnom životu«, iz koga se kao iz »plodnog središta« diferenciraju naučno i estetsko odražavanje objektivne stvarnosti (Vorwort za navedeno delo, u našem prev. u knjizi D. Pejovića: *Nova filozofija umjetnosti,* Matica hrvatska, Zagreb, 1972., str. 202—216).

Ali, kao što smo to već ranije naznačili, fenomenološko mišljenje se pokazuje ili neočekivano konformnim sa marksističkim shvatanjem fundamentalnog značaja svakodnevlja ili mu možda prethodi u tome ili, što je najbliže istini, ova gledišta se približavaju jedno drugome nošena istim epohalnim zbivanjem. Za fenomenološko gledište je najvažniji Husserlov pojam Lebenswelt koji se nalazi u središtu današnje interpretacije Husserla, dok u sledećem uzimamo u obzir pre svega obiman i sistematski poduhvat G. Branda pod naslovom *Die Lebenswelt.* Eine Philosophie des konkreten Apriori, W. de Gruyter Verl., Berlin, 1971.

Prema Brandovom tumačenju, problematika Lebenswelta je od odlučnog značaja za fenomenologiju. »Fenomenologija, u krajnjoj liniji, nije ništa drugo do rasvetljenje problematike Lebenswelt-a« (op. cit., str. 16, preveo M. D.). Brand, dalje, smatra da je Husserl učinio pravo otkriće u istoriji filosofije time što je problematizovao nešto »što dotada uopšte nije bilo viđeno zato što se kao tako blisko previđalo kao nešto najprostije i po sebi razumljivo, predviđalo se naime da mi već živimo u jednom svetu koji na očigledan način pretpostavljamo kao neprobléma-

tično tle svih svojih pitanja ...« (isto, str, 16—17). Zadatak se sastoji upravo u tome da se ta očiglednost (posebirazumljivost) sveta dovede do razumljivosti, ili po Hegelu, da se puko znanje dovede do saznanja, ili po Finku, da se prethodna poznatost postojećeg učini filosofskim problemom, ili po Aristotelu, da se ono što je naviknuto i svakodnevno učini začudnim — poput Brechtovog V-efekta.

Nije, dakle, u pitanju već artikulisan i već određen »svet života« ili svakodnevni život, nije u pitanju jezički ili bilo kako drugačije preformiran pogled na taj svet i život, već upravo sâm taj život, »svet života«. Tako postaje akutno pitanje opisa i navođenja bitnih odredbi toga sveta.

Uprkos »stvarnih teškoća« u analizi svakodnevlja, zbog čega je, po Lukácsu došlo do zapostavljanja ove oblasti »koja obuhvata najveći deo ljudskog života« (op. cit., Vorwort), u pokušajima koje smo ovde već pomenuli uočen je i izdvojen niz oznaka koje omogućuju neku deskripciju odnosno bitnu karakterizaciju svakodnevlja u zavisnosti od filosofskog ishodišta autora koji je u pitanju. Ta zavisnost ukazuje na, izgleda, neotklonjivu teškoću što se o svakodnevnom životu govori posredno, in intentione obliqua, što znači refleksivno, eksplicitno i tematski umesto neposrednog suočavanja s tim životom u principijelnoj nemogućnosti njegova tematizovanja i eksplikiranja. Od toga polazi Husserl u svom poznom prihvatanju motiva »sveta života« (Lebenswelt), od toga polazi i interpretacija G. Branda, koju ovde najpre navodimo da bismo je zatim konfrontirali sa osnovnom pozicijom Husserlove fenomenološke filosofije.

Brand nalazi da je *Lebenswelt* za Husserla konkretna opažajna osnova, tle svih tematizacija, ali sâm Lebenswelt ostaje načelno netematizovan (op. cit., str. 17ff). Negativno govoreći, »svet života« nije nikakvo shvatanje, nije neka tvorevina, nije slika sveta ili pojam o svetu, pogled na svet, što ostaje uvek nešto apstraktno u odnosu na, pozitivno govoreći, konkretni svet u kome živimo. »Svet života« je uvek celina, posebirazumljiv postojeći svet, neodređena sveobuhvatna izvesnost, na kojoj počivamo, ali koju ne tematizujemo, tako da tek pomoću »svršnih tvorevina« kao što su mit, religija, nauka, filosofija shvatamo, artikulišemo i interpretiramo taj konkretni svet, koji inače kao takav u svojoj očiglednosti i posebirazumljivosti ostaje podsvetljen, neuočen i zaboravljen. »Svet života« tako za nas predstavlja zagonetnu opštu prethodnu poznatost postojećeg (Fink), čija zagonetnost omogućuje svako naše pitanje. To je, prema Brandovom tumačenju, bitna odredba Husserlovog Lebenswelt-a kao života u svakodnevlju, koji je uvek najpre »neposredno opažajno-smisaon«, kao konkretni svet u kome živimo, kao pretpostavka sveg našeg delatnog života i objektivnog sveta kulture, kao konkretni ili materijalni apriori Husserlove fenomenološke filosofije.

Teškoća ove interpretacije u odnosu na osnovne zahteve Husserlove transcendentalne fenomenologije najbolje se može pokazati sa razjašnjenjem odnosa između tzv. »prirodnog stava« ili

»prirodne upravljenosti« (natürliche Einstellung) i Lebenswelt-a, koji bi kao »neposredno opažajno-smisaon« trebalo da je jedino otvoren za »prirodni stav«, ali ovaj stav se principijelno mora napustiti radi fenomenološkog ili, naprosto, radi filosofskog stava, kako to Husserl neprekidno zahteva, počev od *Ideje fenomenologije.* Pet predavanja *(Die Idee der Phänomenologie.* Fünf Vorlesungen, hrsg. von W. Biemel, Husserliana Bd. II., 2. Aufl., Nijhoff, Haag, 1958.), povezujući taj svoj zahtev sa transcendentalnim obrtom, do koga je u njegovom radu došlo upravo u navedenoj *Ideji fenomenologije.* Prema tome, Husserlova fenomenološka filosofija zahteva fundiranje i samog Lebenswelt-a u transcendentalnoj subjektivnosti, dok Brandova interpretacija, prema zahtevima ranog Heideggerovog rada i takođe Finkovog mišljenja, svodi Husserlovu poziciju na Lebenswelt kao na filosofiju konkretnog, materijalnog apriori.

Lukács je vezan metafizičkom pretpostavkom o jednoj objektivnoj stvarnosti, koja se na različite načine, ali uvek iz potreba svakidašnjeg života odslikava ili odražava u umetnosti i nauci, tako da svakodnevlje zauzima međupoložaj između te objektivne stvarnosti i svih kulturnih objektivacija. Sledstveno bi i svakodnevlje moralo imati odražavajući odnos prema objektivnoj stvarnosti, pa se naš odnos prema toj stvarnosti može shvatiti još samo na hegelovski dijalektički način kao istovremeno izvorno posredovanje kroz rad i jezik i kao neposredno sagledavanje onoga što je dato. Ako odnos svakodnevnog života prema nauci, umetnosti i svim drugim kulturnim područjima Lukács može lako odrediti kao uzajamno delovanje (Wechselwirkung), onda odnos svakodnevlja prema objektivnoj stvarnosti ostaje stvar Lukácseve metafizičke odluke. Lukács s pravom ukazuje na prenaglašavanje važenja kulturnih objektivacija na štetu njihove geneze, na što nailazimo u savremenim novokantovskim i fenomenološkim teorijama, ali on sâm nije u stanju da iz odražavajućeg odnosa prema objektivnoj stvarnosti objasni bit svakodnevlja kao izvora sveg kulturnopolitičkog ponašanja čovekovog. Zbog toga on ne može da odredi ni specifičnu bit svakodnevlja drugačije do gradualno prema nauci i filosofiji, kao prednaučnu sliku sveta i kao spontani ili naivni materijalizam. Tome još dodaje jednu davno poznatu, ali još uvek valjanu odredbu o svakodnevlju kao gledištu »zdravog ljudskog razuma«, sa kojim, ipak, ne zna šta bi započeo, jer to gledište on mora poreći sa svoga hegelovsko-dijalektičko-materijalističkog gledišta, ali ga mora priznati u njegovom izvornom životnom smislu koji mu daje svakodnevlje. Otuda nelagodnost sa svakodnevljem, otuda »neuklonjiva dvosmislenost svakidašnjeg mišljenja« *(Die Eigenart des Aesthätischen,* ranije cit., str. 77), otuda protivrečje geneze i važenja »koje se samo konkretno može rešiti«, a to znači samo na neprincipijelan način, otuda konzervirajuće, i u isti mah inovirajuće sile koje deluju u svakodnevlju, prouzrokujući u toj oblasti »koja obuhvata najveći deo ljudskog života« neotklonjivi clair-obscur.

Lefebvre je prigovorio Lukácsevom shvatanju neizbežne anarhije i clair-obscur-a svakodnevnog života, ali pre nego što je Lukács objavio *Die Eigenart des Aestetischen*, kao što je prigovorio Husserlovom shvatanju svakodnevlja kao heraklitovskog i bezobličnog toka »doživljenog« (*La critique de la vie quotidienne* II, Fondements d'une sociologie de le quotidieneté, L'arche éditeur, Paris, 1949., 2/1961), ali taj prigovor ne pogađa poznu Husserlovu teoriju Lebenswelta, koju Lefebvre ne uzima u obzir. Lefebvre je uopšte prigovarao fenomenologiji i modernom egzistencijalizmu zato što u svojim analizama svakodnevlja padaju na nivo svakidašnjeg života (*Kritika svakidašnjeg života*, naš prev., ranije cit., str. 210, Primedba).

Lefebvre je, prema svom marksističkom nahođenju, dao najdalekosežniji izražaj problematici svakodnevlja, ali mu izričito nije stalo ni do apologije svakidašnjeg života, ni do privilegija sveta kulture, već teži ka pojmu svakodnevnog života kao totalnosti, kao celini javnog i privatnog života čovekovog, kao jedinstvu nižih i viših delatnosti, kao mogućnosti pomirenja skromnih i slavnih domenata života, kao rešenja antičkog konflikta svakidašnjeg i tragičnog, trivijalnosti i praznika (*La critique* II, str. 357), kao povezivanje stvaralačkih momenata kao vrhunaca života i svakodnevlja kao ravnice i močvare, budući da »momenti inspiracije, genijalnosti ili heroizma moraju, i uprkos sebi, služiti svakodnevnom čovjeku. Inače spadaju u područje alijenacije« (*Kritika*, naš prev., str. 289). Najzad, sasvim blisko Marxu, Lefebvre formuliše sledeće reči: »Ljudi koji nisu ni umetnici ni filosofi izranjaju povrh svakodnevlja u svom čistom svakodnevlju, jer oni poznaju momente ljubavi, rada, igre etc.« (*La critique* II, str. 356: »Les hommes qui ne sont ni artistes ni philosophes émergent au-dessus de la quotidienneté, dans leur propre quotidienneté, parce qu'ils connaissent des moments: amour, travail, jeu etc.«).

Zato je po Lefebvreu svakodnevni život »tle koje prehranjuje« (*Kritika*, prev., str. 209), a kritika svakodnevnog života je u isti mah i neizbežno njegova rehabilitacija kao otkrivanje »skrivenog blaga ljudske materije« što se tu nahodi, rehabilitacija stvarnog života stvarnog čoveka, radničke egzistencije. Tako Lefebvre stiže do važne misli o odnosu svakodnevlja i mogućnog kraja epohe, koju ističemo u podnaslovu ovog izlaganja: »Kada novi čovjek ... bude ponovo našao ili stvorio veličinu u svakidašnjem životu ... samo onda ćemo promijeniti epohu« (*Kritika*, prev., str. 254).

Time smo pripremili zaključno razmatranje, na koje sada prelazimo.

Svakodnevlje karakteriše tavorenje u privatnom i partkularnom i, u isti mah, življenje u nečem što je opšte i javno. Ono jeste postojanje po »zdravom razumu« koji je je kao common sense (frc. sens commun) stvar najbolje podeljena na svetu, kao što se već na početku novovekovnog racionalizma znalo. Svakodnevlje je masovna privatna egzistencija, javna privatnost ili privatna javnost. Ako svakodnevlje kao neka konstanta skoro

van istorije večno perzistira i ako je banalnost ukus svakodnevlja, banalnost koja jeste kontrarevolucija (I. Babelj), kako je onda mogućno revolucionisanje svakodnevlja, kako je mogućno da po Marxovoj utopiji svaki čovek umetnički proizvodi? Ako je svakodnevlje po marksističkom humanističkom zahtevu prava totalnost čovekovog opstanka (Lefebvre) i ako je totalnost izvorno estetička kategorija, onda se pitamo za mogućnost misaone veze između onog što je neponovljivost, jedinstvenost, singularnost, individualne, lične egzistencije i opštosti, socijalne relevancije i univerzalnog značenja te egzistencije *kao umetničkog dela.*

U tom pogledu prva prelomna ideja potiče od Kanta, koji zna da umetničko delo moramo prosuđivati polazeći od njegove partikularnosti i specifičnosti, ali ono samo zahteva opštost, pretenduje na opšte važenje. Po toj opštosti, koja u sebi sadrži i socijalnu relevanciju, Kant naziva estetsko čulo *sensus communis* i na taj način ga samo verbalno približava onome što se naziva »zdrav razum« (sens commun) kao način mišljenja u svakodnevlju. Kantova *Kritika moći suđenja* ima sociološku relevanciju. H. J. Lieber mi je jednom usmeno rekao da se bavi upravo takvim proučavanjem, ali mi nisu poznati rezultati takvoga rada. Šta više, ne mogu verovati da je iko opštost estetskog čula doveo u sklad sa zdravim ili opštim razumom u vezi sa svakodnevljem koje se može pretvoriti u način umetničkog življenja!

Moja teza stoga glasi: ako sensus communis kao »estetsko čulo« omogućuje izražaj najpotpunije čovečnosti u svakodnevlju i ako ono, u isti mah, predstavlja opšti razum kao najdemokratskiju stvar na svetu, onda je svakodnevlje način života mase ili naroda koji se način može urediti po umetničkom principu: umetnost je najintegrativnija snaga čovečanstva. Zato je problematika svakodnevlja prvi zadatak teorije socijalističke egzistencije.

Da li je u tom svakodnevnom životu mase moguć napredak? Posle iskustava sa osobama i čak sa celim skupinama ljudi koji kao da su prespavali neka istorijska zbivanja, ostajući na onom stupnju svakodnevlja, za koje smo verovali da je zauvek prevaziđeno, možemo se pitati da li revolucionarne promene zaista podjednako pogađaju sve slojeve našega opstanka ili, pak, postoje stagnirajući slojevi večnog malograđanstva, kao što to misli I. Focht, da li se prava socijalno-istorijska revolucija zbiva kao praznik, u izuzetnim trenucima, kao sreća ili, pak, kao nesreća što remeti mir i dobru dosadu pučkog svakodnevlja — srećan narod čiji su anali dosadni. Da takav narod, ipak, ne bi umirao od dosade, valja mu poslati umetnost u pohode, koju on, doduše, nikada neće shvatiti ozbiljno, kao jedan način ljudskog opstanka, a ponajmanje svog sopstvenog, već kao razonodu, razbibrigu, odvrćanje pažnje od životne zbilje itd. Pa ko bi takav narod još uzdigao do estetičke distancije, do umetničke egzistencije kad on nije u stanju održati potrebnu pažnju ni za vreme jedne jedine teatarske ili filmske predstave? Ko bi spro-

veo u delo racionalistički zahtev Fichteove romantičarske estetike, da kroz umetnost transcendentalno gledište postane opšte?

H. Mayer ne veruje da tzv. »ulični teatar« (Strassentheater) predstavlja u demokratskom pogledu neki napredak u odnosu na građanski »teatar-teatar« koji se odigrava u pozorištu i na pozornici, sa odvojenom publikom. Jer »sve dok u stvarnosti... ne budu stvorene one pretpostavke koje će okončati samootuđenje, ostaje samo igra... Samo u igri se otkriva ono što je inače pokriveno brbljanjem i oskudnošću: sloboda i čovečnost« (op. cit., 99).

Najzad jedan osvetljujući primer iz našeg života, iz našeg umetničkog proizvođenja, primer našeg filmskog (ne pozorišnog) Hamleta iz ličke Mrduše Donje. Film K. Papića pokazuje nesposobnost da se jedan deo čovečanstva, naime, ličko čovečanstvo uzdigne do estetičke distancije, pa ogrezlo u večnoj i večno pokvarenoj vlasti, u simboličnom krvavom kolu, zauvek ostaje ono što jeste.

I ČOVJEKOVOJ DRUŠTVENOJ SAMOORGANIZACIJI KA PRIRODI, SAMOOZBILJENJU

Heinz Brandt

Frankfurt

Ein Gott ist der Mensch,
wenn er träumt,
Ein Bettler, wenn er nachdenkt.
(Hölderlin)

(Čovjek je bog kada sanja,
Prosjak kada razmišlja)

Uzimam u razmatranje aktualnu pojavnu formu nostalgije, tehnički (znanstveni, kulturni) pesimizam — ponajprije promatran kao romantično-reakcionarnu kritiku poznog kapitalizma. Taj pesimizam tehnike nipošto ne uvodim u razmatranje u smislu njegovog mehaničkog izokretanja u apologiju kasnog kapitalizma kao optimizam tehnike u linearno-futurologijskoj ideologiji rasta. I pesimističku i optimističku varijantu sagledavam, štoviše, podjednako kao forme prikrivanja rušilačke primjene tehnike u poznokapitalističkom (poznostaljinističkom) procesu proizvodnje viška vrijednosti. Nostalgičar James Branch Cabell taj je komplementarni karakter sažeo u lijepi aforizam:

»Optimist izjavljuje da živimo u najboljem od svih mogućih svjetova; pesimist se boji da je to istina.«

Ja, međutim, produktivnu snagu kibernetike, produktivnu snagu znanosti i umjetnosti uopće (koje postaju *primarnim* proizvodnim snagama) sagledavam u pogledu humano-komunističkog procesa proizvodnje viška vrijednosti i njezin model organizacije (fleksibilna grupa u krugu pravila koji se sam korigira) vidim kao strukturni model antiautoritarno-antihijerarhijskog komunističkog humanog pokreta, čak kao strukturni model svake društvene (samo-) organizacije.

Stara nostalgija, nostalgija propadajućeg feudalnog poretka, nastupa u novom ruhu, koo aktualno morbidno-apsurdno fin-de

-siecle raspoloženje, raspoloženje smaka svijeta, očaja, ili kao romantični san »povratka prirodi«, povratka primitivnosti.[1] Pojavljuje se i u »lijevom« ispoljavanju, kao bijeg u budućnost u žarko-crvenom sjećanju na prošlo.[2] (I današnji predindsustrijski treći svijet znači za visokoindustrijalizirane zemlje prošlost.) Armija koja misli da je poražena tužno uzvikuje: naprijed drugovi (prijatelji), ide se natrag . . .! To nije ljutito osvrtanje, nego čežnja za domovinom . . . Čak se vjera u onostranost pretvara u povratni san.[3]

Svoja promatranja stavljam pod motto: naprijed prirodi, napirjed prirodi čovjekovoj i nadilaženju njegove pretpovijesti. Humani odnos, dakle, i spram prirode kao prirode koju ljudi nisu denaturirali i otrovali. U metodi slijedim Karla Marxa, ne kao samozvani marksist pa ni kao od vlasti pripoznati i sankcionirani marksist, a niti, to ponajmanje, kao »lijevi« nostalgičar lijepog starog svijeta i njegovih svetih i uščuvanih crkvenih otaca. Smatram »lijevom« nostalgijom kada se progresivno-revolucionarna borba u trećem svijetu nudi dvama visokoindustrijaliziranim svjetovima kao recept s Che Guevara mitovima. Nalazimo se u razdoblju kibernetike, u drugom industrijskom društvu (društvu koje se totalno industrijalizira) koje se proglašava) koje se proglašava *post*-industrijskim na način koji zavodi u pogreške. Stoga je revolucija djedova mrtva i nereflektirano je vraćanje Marxu, Engelsu, Lenjinu, Trockom u traženju revolucionarne strategije nedopustivo, upravo nostalgija.

Pokušavam, štoviše, postupati kao neo-marksist i pritom se oslanjam u svojoj temi prije svega na upute sadržane u Marxovim »Grundrisse . . .« koje mi se čine frapantno aktualnima, na ukazivanja na čovjekovu prirodu, proizvodnu snagu znanosti, kao i na istraživanja 11., 12., 13. glave u »Kapitalu I.« o prevraćanju društvenih načina pogona i industrijskoj revoluciji.

---

1) Oni su zajedno s Marcelom Proustom »U potrazi za izgubljenim vremenom« i registriraju pogubno djelovanje vremena na čovjeka i okolinu. Za čežnju za primitivnošću karakterističan je odjek strukturalnih analiza Levi-Straussa (strukturalizma). Tragove nalazimo i kod Gordona Rattraya Taylora (»praprimitivno društvo«).

2) Max Horkheimer smatra izvorom tog bijega »stanovito očajanje: nekadašnji radikalni negatori čeznutljivo se osvrću onome čega više nema.« Lijevo-nostalgični pisac Gerhard Zwerenz formulira: »Čini se da je nostalgija nasljeđe **svakog** (podcrt. aut.) vala aktivizma. Vjerojatno je utemeljena razočaranjima koja bacaju iz kolotečine . . . Velika je pobuna prošla, velika nostalgija je ostala.« »Nostalgični stari ljevičari« (»Spiegel«) Peter Rühmkorf u svojem dnevniku (»Die Jahre, die Ihr kennt«) upozorava na to da ne valja dopustiti vremenu da teče natrag, jer tada »naš lijepi novi Marx uskoro neće vrijediti više nego nostalgično sjećanje na melodiju sedamdesetih godina početkom osamdesetih.«

3) O tomu socijal-filozof Alfred Schmidt: »Što više se ljudska i izvanljudska priroda dodatno skrućuju, ili čak bivaju uništene, to više raste želja za izgubljenom neposrednošću. Ta čežnja za prirodno neizopačenim, dakle, za pretkapitalističkim stanjem, može postati opasnom ukoliko djeluje kao regresija.« (Citati iz »Spiegel«,a, 5/73).

Iz vremenskih se razloga moram ograničiti na sažeta upozorenja, postavljanje signala, formuliranje teza koje nisu potanko izvedene.

Ensemble tjelesno-duhovnih najamnih radnika (pri naglo rastućem broju duhovno-znanstvenih radnika) sagledavam kao kolektiv pacijenata u procesu samo-mijenjanja u kolektiv auto-terapeuta, u kolektiv za samo-izlječenje posredstvom prema naprijed usmjerenog mijenjanja svijeta — kolektiv pacijenata koji se nalazi u prisilnoj neurozi, sindrom nostalgije koji dijagnosticiram *primarno kao prinudni strah pred pragovima* (Benda, Goppert). To se, doduše, ne može svesti isključivo na taj strah pred pragovima, nego dodatno i na svakodnevne doživljaje, na egzistencijalno doživljene rušilačke, razorne, rasipne, zatomljujuće, strane, otuđene, efekte moderne tehnike u današnjem poznokapitalističkom, poznostaljinističkom procesu proizvodnje viška vrijednosti, u procesu njezine autohumane primjene. K tomu pridolazi još nešto: kozmos i priroda u suprotnosti spram nekadašnjih mitova doživljavaju se kao nešto hladno, ravnodušno, besmisleno (Monod); mi, neobični slučajni proizvodi, suprotstavljeni smo im u egzistencijalnoj usamljenosti.

Masovna štampa milijunaša poput Springera proizvodi praznovjerno raspoloženje smaka svijeta:

»Opasnost za zemlju — eksplozija na suncu«. (»Bild«, 7. 8. 1972.) ili:

»Ogromni komet juri prema zemlji.« (»Bild«, 20. 6. 1973.) U tekstu se ukazuje na Halleov komet, »čiji je rep 19. svibnja 1910. dodirnuo zemlju i čije je pojavljivanje — tako su tada vjerovali milijuni — najavilo *svjetski rat.*« (potcrt. aut.)

Što će biti sada?:

»Nova je zvijezda 50 puta svjetlija . . .«

Postoji slabašna utjeha: izgleda da je prirodnoznanstveno dokazano posve egzaktno da posjedujemo besmrtnu dušu. Znamo čak koliko je teška:

»Duša teži 21 gram.« (Naslovni redak u »Bildu«, 14. 12. 1972.)

Ližemo rane, to oduzima dovoljno vremena, ližemo rane što ih nama, robi-radnoj snazi, nanose u antagonističkom, autoritarno-hijerarhijskom procesu proizvodnje, a ništa manje na jednako represivnom području reprodukcije ove robe (obitelj, škola, univerzitet, ostale institucije), u gradovima u kojima se više ne da živjeti, u zatrovanoj okolini, anarhično-kaotičkoj diobi rada, oslabljeni smo u našoj stvaralačkoj (ali i rutinskoj) snazi borbe, rada, uvjerenja. U pojave nazadovanja na području reproduciranja robe radna snaga spada i motivacijska atrofija koju svuda susrećemo. Tomu odgovara hipertrofija pokušaja poticanja motivacije — pa i terapeutski pakleni krug tableta za stimulaciju i za umirenje.[4]

---

4) Springerov »Bild« objavio je 11. 7. 73. članak koji hvali i preporučuje »kapsule aktivnosti« kao sredstvo protiv opadanja radne energije u pogonima oko tri sata popodne. Na to se u časopisu »Metall« (16/7. 8.

I današnje su nostalgije, dakle, unatoč prividu, u svim svojim aktualnim proturječjima sasvim ambivalentne. One nipošto ne izražavaju samo »puku reakciju na protjeranu profinjenost i povratak krivo pojmljenom prirodnom životu«. One su ujedno i »anticipacija« društva koje dolazi. I mnogim današnjim prorocima nostalgije individua koja nadolazi

»čini se idealnom čija je egzistencija prošla. Ne kao historijski rezultat nego kao polazna točka povijesti. Budući je to prirodi primjerena individua, u skladu s njihovom predstavom o ljudskoj prirodi, ne nešto što povijesno nastaje, nego postavljeno prirodom. Taj je privid do sada bio svojstven svakoj novoj epohi.«

(»Grundrisse«)

Pri tomu i ta individua koja nastaje nije ništa drugo nego (još jako iritirani)

»proizvod raspada

(poznokapitalističkih/poznostaljinističkih, dakle, autoritarno-hijerarhijskih, privilegiranih, birokratski-vertikalno raspoređujućih i vodećih)

društvenih formi, s jedne strane, a, s druge strane, ... novorazvijenih

(optimirajućih, sposobnih za učenje, takvih koje korigiraju same sebe, koje su organizirane poput kruga pravila — a ne hijerarhijski)

proizvodnih snaga.«

U vezi s hijerarhijsko-represivnim društvima »učinka« nadaje se pitanje: što prvi i drugi svijet pružaju ljudskom društvu, generičkom biću, zoon politikonu čovjek? Što se zbiva s individuom? Što tko pruža, čemu i za koga? A uz kakve personalne uvjete?

Imajući u vidu preobrazbu čovjeka u robu, u stvar (kao radna snaga i u ljudskim odnosima), a stvari, robe, u fetiš, u statusni simbol, u »prinudu činjenica«, u instrument gospodstva ...[5]

73.) osvrće prof. dr. W. Müller-Limmroth (»Pilula umjesto pauze — to bi se dopadalo gazdama«). Već je u »Metall«-u broj deset (1973.) Müller-Limmroth (direktor Instituta za fiziologiju rada pri Tehničkom univerzitetu u Münchenu) ukazao na pakleni krug lijekova u vezi sa ženama koje propadaju uz tekuću vrpcu.

5) Karl Marx: »Fetiški karakter svijeta roba proizlazi iz osebujnog društvenog karaktera rada koji proizvodi robe.« (»Kapital« I, pog. 17), i dalje: »Njihov međusobni opstanak (ljudi) jednog za druge, jest opstanak njihovih roba.« Uz to Reimut Reiche u »Diskus«-u 8/73.: »Pretvaranje ljudi u stvari proizvod je 1. karaktera otuđenog rada i 2. formama saobraćaja među ljudima oblikovanim po uzoru na razmijenbeni akt... ove su, dakle, karakterne maske vezane uz izopačenje zapažanja društvene realnosti vezano uz aktualni nivo mistifikacije kapitala, naime, uz to da se ljudski odnosi zapažaju kao odnosi stvari i u skladu s tim ljudi kao stvari, pa se s njima postupa kao sa stvarima, a stvarima se pripisuje postvarena ljudska kvaliteta ...«

Imajući u vidu destruktivni razvoj koji dosiže svoju kulminacionu točku u poznom kapitalizmu budući sva dosadašnja an'agonistička proturječja bivaju optimirana . . .[6]

Imajući u vidu pojavu koja dolazi do svijesti javnosti, da, naime, optimirajući krugovi pravila što ih privatne klike tehnički-parcijalno primjenjuju za parcijalne interese sigurno optimiraju bespravilnost društvene diobe rada . . .

Imajući u vidu činjenicu da društvena sposobnost povratnog spajanja sve više nestaje što se više uvode feed-back sistemi, imajući u vidu da uvođenjem sistema sposobnih za učenje koji djeluju u privatnom ili birokratskom interesu i funkcioniraju u trial-and-error sistemu, postaje sve više jasnim da sputavajući proizvodni odnosi dvama svjetovnim (društvenim porecima) ne dopuštaju provođenje društvenog procesa produkcije i reprodukcije kao procesa učenja, pa se umjesto toga sapliću u klupko iracionalnih, destruktivnih postupaka (Vijetnam, ekonomsko-politička prevlast multikoncerna i nad vladama — što naročito vodi ad absurdum nostalgičnu teoriju o kapitalizmu državnog monopola; svjetska monetarna kriza, Watergate; okupacija ČSSR-a; disciplina robijaša i ludnica), pa nakon error-a ne slijedi korektura, nego sasvim sigurno slijedeći, još gori error. Što jasnijim, dakle, postaje da su snage destrukcije razularene, a proizvodne snage sputane, što se više osjeća — bilo kao tupa slutnja, bilo kao strategijski zadatak koji je dopro do svijesti — da se sputavajući odnosi proizvodnje moraju razbiti ukoliko se želi izbjeći propast . . .

imajući sve to u vidu u aktualnijem se, dramatičnijem smislu pojavljuje

»ova potpuna izrada ljudske unutarnjosti kao potpunog ispraznjenja, ovo univerzalno opredmećenje kao totalno otuđenje, a rušenje svih određenih jednostranih ciljeva kao žrtvovanje samosvrhe za posve izvanjski cilj. Stoga se, s jedne strane, djetinjasti stari svijet čini nečim višim. S druge strane, on je to u svemu u čemu se traži zatvoreni oblik, forma i dano ograničenje. On je zadovoljenje na borniranom stajalištu; a moderno ostavlja nezadovoljenost, tamo gdje se čini zadovoljenim u sebi, ono je *prosto.*

i

»Tako se čini stari nazor u kojem se čovjek, bez obzira na to po kojem borniranom nacionalnom, religioznom, političkom usmjerenju, uvijek pokazuje kao svrha proizvodnje, čini vrlo uzvišenim spram modernog svijeta u kojem se produkcija pojavljuje kao čovjekova svrha i bogatstvo kao svrha produkcije.«

U postojećim društvenim formama koje streme totalnoj kibernetskoj industrijalizaciji ne proizvodi se samo (kao u ranijim epohama) »totalno otuđenje«, nego također masovno i *autoritarni karakter* (Erich Fromm; Adorno) kao socijalni karakter

---

6) Usp. Ernest Mandel, »Der Spätkapitalismus«, Ed. Suhrkamp.

— upravo takav koji sa svojeg »borniranog stajališta« najradije traži »zatvoreni oblik«, *law-and-order*. Ovakvi pred-programirani ljudi (prije svega, iako ne samo u malograđanstvu) mogu se utoliko više pretvoriti u podivljale *hard-hats* ukoliko se više u borbama i grčevima rastvaraju autoritarne strukture. Takve udarne trupe kontrarevolucije najopasnija su pojavna forma nostalgije. To može zaraziti i radnike (vidi dijelove bijelih građevinskih radnika u SAD-u) utoliko više ukoliko se autoritarni tvornički režim (koji frustrirajući dolazi do izražaja i u prikrivenoj formi human-relation tvorničke organizacije) reproducira u obiteljskom režimu. Sasvim drukčije valja prosuđivati radničke borbe koje se ponajprije u krivom smjeru nostalgično okreću protiv nove tehnike uopće. Ovdje se očigledno nalaze analogije (početkom *druge* industrijske revolucije) onome što se događalo početkom *prve* industrijske revolucije, a na što Marx ukazuje u vezi s ludističkim pokretom, u vezi s masovnim uništavanjem u engleskim manufakturnim područjima:

»Potrebno je vrijeme i iskustvo da bi se radnik naučio razlikovati mašineriju od njezine kapitalističke primjene pa bi svoj napad naučio prenositi od sredstava materijalne produkcije na društvene forme eksploatacije.«

To važi danas i za one koje rade duhovno-znanstveno, budući znanost i istraživanje, tehnologijski razvitak, na kraju i umjetnost, postaju primarnom proizvodnom snagom i time se pomiču u centar društvenih procesa produkcije i reprodukcije. To u današnjim uvjetima proizvodnje znači masovno pretvaranje duhovnog rada u ovisni najamni rad, određivan izvana. *Duhovni* rad (ukoliko ga se može agloritmirati) tendencijalno se može nadomjestiti kibernetičkom mašinerijom (i njome potencirati), a tom tehničkom revolucijom (od koje polazi druga industrijska revolucija) bivaju strojno nadilažene duhovno-psihologijsko-organske granice mozga (slično kao što su kod prve industrijske revolucije bile nadidene organske granice *tjelesnog* rada, prije svega spretnosti ali i snage mišića), pa tako repetitivni, mehanički, duhovni rad (ukoliko to još rade ljudi) pada u *podređeni-rad*, u *pod-rad* (kao uostalom i skoro svaki *tjelesni rad*)[7a]. Svaki rad koji se može nadomjestiti *tehnički* pomoću kvalitativno nove mašinerije (kompjutera, automata), pa tako tendencijelno *nije više društveno potreban*, samim time pretvara se u »prljavi rad«.[7] Jedna je od posljedica: pokušava ga se predati *terronima* (inozemcima, obojenim, ženama, manjinama). Tendencijelno to pogoduje solidarnoj borbenoj povezanosti *svih* najamnih radnika i nadilaženju antitehničkih-nostalgičnih refleksnih postupaka.[8]

7a) »Sredstvo rada ubija radnika« (»Kapital«, I., pog. 13). To je važilo već za prvu industrijsku revoluciju i vremena koja su slijedila, a još i mnogo više za drugu industrijsku revoluciju.

7) Usp. uz to i radove Gorza (Boskquet).

8) Vidi npr. zbivanja kod »Fiata« i »Citroëna«.

Time, međutim, može poprimiti materijalni sadržaj jedna Marxova prognoza, može postati materijalnom snagom, koju on suprotstavlja svojem već navedenom opisu nostalgije:

»In fact, međutim, kada se odbacuje građanska forma, što je bogatstvo drugo nego univerzalnom razmjenom uzrokovana univerzalnost potreba, sposobnosti, užitaka, proizvodnih snaga itd. individua? Potpuni razvoj ljudskog gospodstva nad prirodnim snagama, i takozvane prirode kao i vlastite prirode? Apsolutno izrađivanje stvaralačkih mogućnosti bez ikakvih drugih preduvjeta osim prethodnog historijskog razvoja svih ljudskih snaga kao takvih, bez mjerenja *zadanim* mjerilom, to postaje samosvrhom? Tu se čovjek ne reproducira u jednoj određenosti, nego producira svoju totalnost. Ne želi ostati nečim što je nastalo, nego je u apsolutnom kretanju svojeg nastajanja?«

(Naprijed prirodi znači: humani odnos spram prirode i ne smije se krivo razumjeti kao *ovladavanje* prirodom u smislu *podjarmljivanja* — kao što to ovdje dopušta Marxov telegramski stil. Radi se, štoviše, o ovladavanju, primjeni prirodnih *zakona,* o sposobnosti da ih se upotrijebi.) Univerzalna razmjena — to znači:

svi smo mi *jednaki*
svi smo *slobodni*
svi smo *solidarni*

a novu tehniku koristimo bratski, podruštvljeno, na način koji joj je primjeren, koji je zasnovan u njoj — programiramo ju racionalno-humano na *optimalan* rast. *Nova* tehnika primijenjena na taj način u skladu sa svojim inherentnim modelom organizacije sada nije više ni fetiš niti demon niti vrijednost sama po sebi. Ona sada nije ničije vlasništvo, nitko ne raspolaže njome, koristi se kolektivno, ne u nečijem posebnom interesu, bez ikakvih privilegija za bilo koga.

Mi upravljamo ovom stvari: »carstvom nužnosti« — svi smo kibernetičari (takorekuć kibernat) — u igri samoozbiljenja, jednoj od mnogih, u slobodnoj asocijaciji samoupravljajući (kibernetija), u spontanoj samoorganizaciji ravnopravnih, u krugu pravila komunicirajućih grupa, u kojima je sloboda pojedinaca pretpostavka slobode sviju.

Ne želimo, dakle, nikakav *linearni* napredak, ne želimo uz prinudu konzumiranja s public-relation-uzvikom: »Više, više i još više« poći posmrtnim pohodom norveških štakora.

Mi, štoviše, želimo SVE, a to sve ODMAH (NOW), jer, kibernetika to omogućuje (čini nužnim).

Želimo sve — u tomu smo svi jednaki — a životom smatramo kvalitetu s onu stranu otuđenog vegetiranja.[9]

Želimo sve, to znači: mnogi će imati mnogo više potrebnog, a mnogi će imati mnogo manje nepotrebnog. No svi će moći za-

9) Nasuprot tomu B. F. Skinner, apologet poznog kapitalizma i nostalgičar preporučuje život »s onu stranu slobode i dostojanstva«.

jednički pokretati svoje stvaralačke snage kao oni koji nastaju. Upravo to će — i samo to — postati navlastitim područjem ljudskog djelovanja, središnji pojam njegova samoozbiljenja (ukazujem tu, pored ostalog, i na studiju Rudija Supeka »Samoozbiljenje i samoorganiziranje ljudi u društvu«). Sve ostalo radit će naši kompjuteri...

Stvaralačko djelovanje motivira se samo! Materijalni diferencirajući podsticaji u svrhu motiviranja »učinka« (rada, kvalificiranja, učenja) iz dana u dan se jasnije pokazuju kao nehumano reakcionarno-nostalgično šarlatanstvo: oni bi trebali blokirati revoluciju svijesti koja se zbiva na univerzitetima, u pogonima i najnaseljenijim područjima u sve masivnijim spontano-antiautoritarnim procesima učenja i akcijama nove ljevice. Počinjemo — veslajući u magli, ali s kompasom — skidanjem triju bitnih snova velike francuske revolucije s neba transparenata na našu kuglu: sloboda-jednakost-bratstvo.

Tek danas možemo reći:

Ça ira.

Ukoliko danas zbog straha pred pragovima, slabosti ega[10], još uvijek ostajemo preplašeni socijalno manipuliranom fobijom, s povjerenjem u autoritet, ovisni o autoritetu i ponizni, onda smo za to svoje neprosvijećeno stanje (u Kantovom smislu) sami krivi. Danas, u vrijeme revolucije informacija i komunikacija, možemo znati što nam valja činiti, možemo znati što nam valja znati, možemo činiti što nam valja činiti da bismo ono što je nužno učinili mogućim.

A što bismo drugo i govorili nego *svoj* jezik (jezik *naših* interesa) *svojim* ustima, po svojem vlastitom umu, kao svoje vlastito mnijenje. Zašto se podređujemo staratelju koji nas proziva da šutimo kada proglašava interese privilegiranih našim vlastitim interesima?

U pitanju prosvijećenosti Kant je vrlo aktualan:

»Prosvjetiteljstvo je čovjekovo napuštanje ovisnosti koju je sam skrivio. Ovisnost jest nesposobnost upotrebljavanja vlastitog razuma bez tuđeg vođstva. Ovisnost proizlazi iz vlastite krivice kada nije prouzrokovana nedostatkom razuma, nego odlučnosti i hrabrosti da ga se koristi bez tuđeg vođstva. Sapere aude! Imaj hrabrosti da koristiš vlastiti razum! To je, dakle, izabrano geslo prosvjetiteljstva...«[11]

---

10) U autoritarnom socijalnom karakteru skriva se prije svega socijalno uvjetovani nagonski strah, a fobijski strah slabog ega pokazuje se kao realni strah: rezultat uvjeta koji su neprijateljski komunikaciji i egzistencijalne nesigurnost u našem društvu.

12) Nasuprot tomu misli desni konzervativni nostalgičar i antropologijski filozof Arnold Gehlen: »Čini nam se da je vrijeme prosvjetiteljstva završeno, njegove su premise mrtve.« Kao što kaže u »Spiegel«-u (5/73.) čini mu se da su sve mogućnosti za bolju budućnost izlicitirane tako da naša pozna kultura u najboljem slučaju može živjeti od onoga što joj je još ostalo u ruci.

Koristiti svoj razum — i to *bez vodstva*, svakako znači provesti ga odlučno i hrabro u *djelo* — kao humani socijalistički čin, takav socijalizam kakav želimo, a ne takav kakav izmišljaju policijski mozak, ili autoritarni centralni komitet, politbiro ili čak despot po uzrečici: »le socialisme, marxisme, c'est moi«, e da bi razbili samoorganizaciju.

Bilo bi uostalom nedopustivo pojednostavljenje ukoliko bismo u potražnji za *klicama novoga* (Lenjin) uzimali u obzir isključivo akcije nove vrsti koje proizlaze iz nove klase, klase koja stoji na visini novih sredstava proizvodnje, proizvodnih snaga.

Kao što »robinzonijade 18. stoljeća« (koje Marx opisuje u »Uvodu« u »Grundrisse«) nipošto ne sadrže samo ono nostalgično: povratak prirodi Jean Jacques Rousseana, nego isto tako i idealiziranje »usamljenog pojedinca«, »anticipaciju 'građanskog društva'«, tako moramo danas npr. poljoprivredne *komune* yippiea u Kaliforniji (koje uostalom još nisu opisane a la Defoe) isto tako promatrati kao *anticipaciju*, kao anticipaciju komunističko-kibernetskog društva. Njihov nostalgičan povratak prirodi sadrži također — pritajeno — ono: naprijed prirodi koje je bojažljivo potisnuto. Neurotično kostimiranje u kameno doba dostatno je indikativno.

Jedna okolnost bitno povećava strah pred pragovima, no ujedno i — u dijalektičkom proturječju — doprinosi njegovom nadilaženju: u poznom kapitalizmu pojavljuje se novo, još nikada postojeće antagonističko proturječje — proturječje između novog (kibernetskog) društvenog pogona (sa strukturom tehničkog kruga pravila)

i postojećih hijerarhijskih (vertikalnih, tj. piramidnih odnosa gospodstva i informacija po organizacionom modelu tvorničkog sistema, tvorničkog režima stare vrsti) poznokapitalističkih (poznostaljinističkih) odnosa proizvodnje.

I prilikom prevrata društvenog načina pogona od obrtničkog u manufakturni sistem (opisanom u 11. i 12. poglavlju »Kapitala I.«) kao i prilikom ponovnog prevrata od manufakturnog u tvornički sistem (opisanom u 13. poglavlju prve knjige »Kapitala«), *prve* industrijske revolucije, nadala se je potpuna identičnost tehničkog i kapitalističkog oblika vođenja (»kasarnska disciplina«) — došlo je do — kod Lenjina pohvalno istaknute — discipline klase industrijskih radnika posredstvom procesa proizvodnje. Taj autoritarni tvornički režim postao je(nužno) — kao što se može pročitati kod Lenjina — isto tako strukturnim modelom starog radničkog pokreta. Danas se pokazuje da novi društveni pogon, a time i organizaciona struktura nove ljevice, novog humanog komunističkog pokreta, *isključuju* svaki hijerarhijski model. Unatoč nepobitne, realne, nipošto samo umišljene ugroženosti homo sapiensa — smak svijeta postao je tehnički mogućim — unatoč spektakularnih, ogromnih efekata razaranja i rasipanja moderne tehnike pojmljene kao samosvrha i korištene na danas uobijačeni način (susrećemo ju samo u

njezinom smrtnom obliku), otkrivamo ogromne životne moći skrivene u kapitalističkoj odori. Radi se o tomu da se proizvodna snaga čovjek i s njime povezane proizvodne snage humano-racionalno iskoriste, dakle, humano-komunistički. Sada su tek dane nužne, neumitne iako po sebi još nedostatne pretpostavke pretvaranja principa nadanja u realnu, konkretnu utopiju. Socijalizam nikada nije bio toliko potreban — i nikada toliko moguć — kao na osnovi kvalitativno novih proizvodnih snaga.

Ukoliko ih *interpretiramo* prema naprijed, dakle, revolucionarno — umjesto autoritarno-konzervativno izvlačimo antiautoritarne konzekvencije za *promjenu* svijeta i rušenje postojećih proizvodnih odnosa — homo sapiensu se ukazuje optimistička prognoza. Proročanstvo, doduše, glasi: »Sve ili ništa«. Alternativa socijalizmu jest smak svijeta. Ne samo padanje u barbarstvo (koje se čini srazmjerno bezazlenim), koje se današnjim nostalgičarima čini čak »šik«. Put ne vodi natrag. Vodi ili u slijepu ulicu ili naprijed, a kraj ulice može biti dvostruk: kraj u stravi (s A-B-C-L-katastrofom) ili polagana strava (samo-trovanje našom »hranjivom otopinom« prirode).

Pod pesimizam nostalgije i tehnike ne supsumiram samo geslo »Previše je kasno«, kritičara tipa »Samoubilački program«, nego i upozoravajući poziv »stop«; »Napredak je opasan«, »Granice rasta« i druge dobronamjerne apele umu. Jer, očito je da ne nedostaje um pa ni spoznaja onog što bi se čisto tehnički moralo uraditi drukčije, nego očito nedostaju proizvodni odnosi u kojima bi se umnost mogla primijeniti. Utoliko se danas apostoli uma nalaze u ulozi nekadašnjih utopista, prethodnika Marx-Engels-socijalizma. Da ne govorimo o prijedlozima za reformice kon tehnokrata (a la Steinbuch)[12a] i human-relation tupoglavaca[13], onih koji žele oprati kapitalističko krzno, a da ge smoče.

Osim na strah preg pragom valja ukazati i na dodatne faktore koji pogoduju nostalgiji: to su masovna iskustva našeg vijeka i njegovih snaga razaranja, i novih i starih, u velikoj industriji. Natuknice: dva svjetska rata, Auschwitz, Hirošima,

---

12) Karl Steinbuch (»Kurskorrektur«), koji odlučno zastupa slobodu kapitalističkog korištenja znanosti izjavljuje da »povijesno iskustvo« govori protiv demokratizacije. To su »modernističke izmišljotine«, budući ne postoji »nikakva ozbiljna alternativa hijerarhijskoj strukturi.«

12a) Prof. Karl Steinbuch u svojem »Programu 2000«.

13) Vidi navodni »prijelaz od patrijarhalno-autortarnog u kooperativno-humani način organiziranja pogona« koji »podjednako smjera zadovoljavanju potrebe suradnika za su-govorenjem i samostalnošću, kao i povećavanju efikasnosti«. U tom se smislu u Evropi otvara niz instituta za »human relations«, u Londonu, Holandiji ili npr. pariški »Institut pour le Dévelopement de l'Organisation«. O radu tih službi izvještava »manager magazin« (siječanj 73.) na osnovi pokušaja u tvornici Edelstahlwerk Schmidt&Clemens pod naslovom: »Humaniziranje kao princip vođstva«. I Rudi Supek spominje takve eksperimente u svojoj studiji »Samoozbiljenje i samoorganizacija čovjeka u društvu« (koju će objaviti Wilhelm Fink-Verlag, München).

Vorkuta, Vijetnam ... niz se još uvijek nastavlja. Mora se uzeti u obzir totalni slom svih konvencionalnih nadanja i iluzija, svih vrednota i ideala, svih plitkih ideologija o ljudskom napredovanju, liberalizmu, demokraciji. Ali, i slom socijalističkih pokreta stare vrsti (i reformističkih i starorevolucionarnih): svakoj je »Aurori« slijedilo pomračenje sunca — upravo spektakularno doživljavanje tehnike koja ugrožava život (uključujući tu i forme političke vlasti i zatomljivanja).

Osim toga nema samo aktualno nego i simptomatično značenje činjenica da kod političkog upravljača visoko efektivne mašinerije koja samu sebe korigira i koja je kibernetička sjedi politički team »fušerskih« instalatera (a la Watergate) (a karakteristično je da ih Kremlj pokriva kao ortake).

Zapravo je Georg Trakl u »Godeku« već kolovoza 1914. sve rekao: »Alle Strassen münden in schwarze Verwesung ...« (»Sve ceste završavaju u crnom truležu ...«. Adorno smatra da je nakon Auschwitza moguć samo očaj, a tehniku vidi kao »razvitak od kamene batine do megatona ...« Horkheimer upozorava da se valja čuvati »tehnički totalno upravljanog svijeta ...« »Posljednji tango« (s trulim štakorom kao jezgrom) zvuči kao uspavanka Zapada. Mučnina, rezignacija, očaj. Slašću propasti igramo »pjesmu o smrti« — da bismo se besmisleno osvetili besmislenom životu — jer nas hvata »veliko gnušanje«. Čak se i želja za mijenom i prevratom ponajprije pokazuje još dosta hippyjevskom i skitničkom, kao Veliko odbijanje, a mnogo rjeđe kao želja za velikim ulaženjem u promjenu, za velikim skokom preko zapreka, za dugim maršem kroz institucije, koje treba raspustiti.

»Nedjelatno i zamišljeno« (Hölderlin) nostalgičari sjede na škrinji svojih nadanja, a u najboljem slučaju djetinjasto sanjaju na svojem konjiću od drva.[14]

Sve to nimalo ne mijenja činjenicu da nostalgija ima ambivalentni karakter i da ju primarno ne treba promatrati kao rezignirajuće očajavanje razočaranih i deziluzioniranih, nego kao strah pred pragom. To, doduše znači prinudni strah pred hic rhodos, hic salta, ali izrazuje ujedno i suprotni osjećaj: postoji nova životna mogućnost samo ako se prestupi prag. A upravo to plaši, plaše znakovi i pentagram.

Još ili uopće? To je pitanje ...

Čovjek kada *danas* razmišlja i *radi* po tomu — nije prosjak (kao u vrijeme njemačke mizerije). Njegov je san realan. Može zadobiti čitav svijet.

Prijevod NČP

---

14) Romantika »labuđeg jezera« danas je podjednako »in« i »campy« i na Zapadu i na Istoku. »Camp« interpretatorka Susan Sontag opisuje bit estetičke mode »camp« kao »našu sposobnost da uživamo u neuspjehu pokušaja umjesto da budemo razočarani«. Vidi i Karl Marx i Friedrich Engels, »Komunistički manifest« / »U građanskom svijetu prošlost vlada sadašnjošću.«

ZELENA VRATA KORČULE

JEDAN SEMINAR OTVOREN MARKSISTIMA SVIH ZEMALJA

Lucio Lombardo-Radice

Roma

Drevni gradić Korčula, na istoimenom otoku, zaista nije velik. Samo sada, s razvojem turizma, raširio se preko rubova svojih zidina zbog kojih se onome tko plovi prema njemu dolazeći iz Orebića čini kao veliki dvorac. Kako bilo da bilo — idem i vraćam se, ali ne uspijevam pronaći »otvoreno kino« u kojem je — kako mi kazaše — sastanak radne grupe o »strategiji radničkog pokreta u kapitalističkom svijetu«. Tek što sam se iskrcao, a stigao sam sa dva dana zakašnjenja na Korčulansku ljetnu školu, posvećenu ove godine generalnoj temi »Građanski svijet i socijalizam«, pa ne bih volio da izgubim još i poslijepodnevni rad trećeg dana zasjedanja.

Rekli su mi da slijedim zidine, idući ulijevo, ali nisam našao »otvoreno kino« sve dok jedna žena nije izgovorila magične riječi: »*zelena vrata*«. Već sam ranije bio primijetio mala zelena vrata u zidinama; ponovo sam ih našao, otvorio i naglo ušao u pomalo protivurječnu mješavinu prošlosti i budućnosti.

Najprije mi se učinilo da sam dospio u arenu, na sastanak male srednjovjekovne komune, ili naprosto da sam upao vremenski još više unatrag i dospio u »agoru« jednog grčkog gradića. Stotinjak osoba, pretežno mlađih, sjedilo je u krugu, ili, još bolje, u slobodno raspršenom poretku, oko stola, koji nije predstavljao neko odijeljeno predsjedništvo koliko tačku prema kojoj su svi bili okrenuti. Zatvoreni smo u jednom prostoru koji je otvoren samo u visinu prema augustovskom nebu, pritiješnjeni starim zidinama koje potpunoma izoliraju od ostalog svijeta. Jedna pregrada, oživljena zelenim busenima divljih kapara, čini dio starog grada-tvrđave; odatle osjećaj utonulog prostora u antičkom hramu. Kada sam ipak sjeo i uklopio se u zasjedanje, iz davno prošlog vremena prelazim u buduće za koje se nadam da je futur prvi.

Građani mnogih gradova, muškarci i žene iz različitih zemalja, predstavnici raznih struja u marksizmu i socijalizmu, u šarolikosti jezika, koja nije »babilonska« nego internacionalna, suprotstavljali su slobodno, strastveno i tolerantno svoje hipoteze, ideje, prijedloge za revolucionarnu strategiju radničkog pokreta u zemljama zrelog kapitalizma. Govorili su jedan socijaldemokrat iz Zapadne Njemačke, jedan belgijski komunist, jedan predstavnik američke socijalističke partije, jedan švedski komunist, neki Jugoslaveni, članovi i nečlanovi Saveza komunista, jedan Austrijanac iz grupe »Wiener Tagebuch«.

Te večeri, u centru diskusije bio je odnos: spontanost-organizacija, problem »tradicionalnih« organizacija radničkog pokreta u zapadnoj Evropi i malih politički revolucionarnih grupa. Iako formalnih zaključaka nije bilo, konačni je ishod bilo priznavanje vitalnosti i centralnog značenja velikih »klasičnih« organizacija, poziv nezavisnim lijevim grupama da ne pretendiraju na »ponovno osnivanje« partija ili sindikata, već da razvijaju funkciju istraživanja i poticanja (onaj koji je pridonio da nadvlada ova teza bio je upravo austrijski drug, već poodavno izvan stare austrijske komunističke partije, ali koji ne želi pretvoriti u partiju časopis »Wiener Tagebuch«).

Iako će se moj prvi entuzijastički utisak o internacionalnom »sovjetu« Korčule u daljnjem toku precizirati i ispravljati, iako su se na svjetlo te prve večeri nadvile i neke sjene, ipak taj prvi utisak ostaje za mene presudan.

Koliko mi je poznato, Korčulanska ljetna škola, koju organizira već 10 godina, svakog kraja augusta, širok i kvalificiran odbor naučenjaka (najviše filozofa, sociologa, historičara) iz zagrebačkog, beogradskog, ljubljanskog, sarajevskog, skopskog sveučilišta, jedinstvena je institucija te vrste u socijalističkim zemljama. Pozivaju se predstavnici svih struja marksizma, iz svih zemalja, socijalističkih i kapitalističkih; učešće je otvoreno svakome što želi doći, svi mogu otvoriti »zelena vrata«, diskusija je apsolutno slobodna, konfrontacija različitih pozicija je autentična.

Jugoslavenski marksistički učenjaci, koji već deset godina organiziraju Korčulansku ljetnu školu, nemaju uniformirane filozofske i političke pozicije, pogotovu ne identične. U jednoj temeljnoj točki oni su ipak jedinstveni; složni su u veličanju socijalizma, koji oni nazivaju »samoupravljački«, a koji kritički suprotstavljaju »etatističkom« socijalizmu. Korčulanska ljetna škola, i još općenitije jugoslavenska sveučilišta, jesu — čini mi se — konkretan i efikasan primjer odnosa koji postoji između samoupravljanja — autonomije — slobode i činjenice da je u Federativnoj Republici Jugoslaviji samoupravljanje stvarnost (ne ideologija ili samo obična parola). Među osobama koje se najviše ističu u Korčulanskoj školi, i u isto vrijeme u časopisu »Praxis« (koji običava štampati materijale zasjedanja Škole), želim nabrojiti: Rudi Supeka, inicijatora i predsjednika institucije, Predraga Vranickog (Editori Riuniti objavili su njegovu »Povijest marksizma«), Mihajla Markovića, Gaju Petrovića,

Branka Bošnjaka, Svetozara Stojanovića. Neki od ovih naučenjaka su članovi SK, drugi su nezavisni marksisti, a neki su isključeni iz Saveza poslije studentskih nemira 1968.

Međutim, samoupravljanje jednog jugoslavenskog sveučilišta znači, između ostalog, da postavljanje i otpuštanje nastavnika ovisi zaista o Savjetu sveučilišta (odnosno fakulteta ili naučnog instituta), a ne o državi, ne o SK. Upoznao sam tako nemali broj naučenjaka marksista, koji su isključeni iz Saveza, ali su ponovno potvrđeni na svojim profesorskim mjestima na sveučilištu; čuo sam ih kako slobodno javno govore, dali su mi separate svojih radova, objavljenih u potpuno legalnim časopisima.

Bio sam pročitao u Italiji da je časopis »Praxis« zabranjen. Nije istina, iz opticaja je bio povučen samo jedan broj. Činjenica je da je »Praxis« časopis filozofskih društava Hrvatske i Jugoslavije, pa zato ima svoju autonomiju i on *ne može* biti obustavljen odozgo (tri talijanska marksista članovi su redakcijskog savjeta »Praxisa«: Enzo Paci i naši partijski drugovi Umberto Cerroni i Aldo Zanardo).

Kada govorimo o Titu, mislimo na velikog nacionalnog heroja partizanskog rata ili na šefa socijalističke države koja se znala oduprijeti Staljinu i zadržati potpunu nezavisnost svoje zemlje. Drug Tito ima jednu drugu historijsku zaslugu, onu da je započeo s iskustvom socijalizma, baziranog na samoupravljanju. Takav socijalizam pruža *institucionalne* garancije slobode, također mišljenja.

Naravno, radi se o teškom putu: samoupravni jugoslavenski socijalizam izgleda mi još daleko od toga da funkcionira kao »režim«, pati još uvijek od kontradikcija i poremećaja. Napose izgleda da postoji pokoja suprotnost između društvenog i političkog upravljanja, da proizvodna autonomija i politički centralizam još na neki način postoje naporedo, da nema trajnog posredovanja između lokalnih sloboda i vrhova vlasti. No — s ovim problemima naša će se štampa temeljito pozabaviti idućih mjeseci, onih u kojima će se vršiti pripreme za već najavljeni kongres Saveza.

Ovdje hoću samo reći da Korčulanska škola osjeća posljedice teškoća jugoslavenskog društva. Princip slobodnog pristupa i slobodnog suočavanja, na kojem je zasnovana škola, ne izgleda mi da je dobro primljen od jednog dijela političke vlasti.

Imao sam također prilike vidjeti (preko jednog direktnog kontakta, jednog simpatičnog i živog susreta-sukoba izvan zasjedanja s desetak jugoslavenskih studenata) nezadovoljstvo s Korčulanskom školom jedne radikalne struje studentske omladine koja instituciju smatra previše akademskom i profesorskom i koja se smatra nosiocem — više općenito — jednog egalitarnog, demokratsko-socijalističkog, antipotrošačkog pravca.

Ali — impresija ,koju sam stekao one augustovske večeri otvarajući »zelena vrata« Korčule, ostaje bitno ista: jedan »dijalog« među marksistima, općenitije među socijalistima, prijeko je potreban. *Dijalog* može i mora, ponekad, označavati također *suprotstavljanje.* U jednoj od mnogih diskusija u Korčuli kri-

tizirao sam žestoko teorije (sovjetskog naučenjaka Saharova) o »konvergenciji dvaju sistema«, jer zaboravlja činjenice klasa i konstruira društvo samo na bazi njegovih sredstava proizvodnje. Međutim, mogao sam kritizirati tu teoriju, ukoliko je ona bila izložena; i osim toga jedna kritika je zaista *kritika* ako je dana u slobodnoj konfrontaciji, u kojoj jedna teza nije *apriori* pogrešna, a druga *apriori* pravilna, u kojoj, naprotiv, ono što je pravo i što je krivo proizlazi iz javne diskusije, iz slobodnog ispitivanja suprotstavljenih teza od strane onog tko čita ili sluša. Vjerujem da ćemo mi, talijanski komunisti, s Institutom Gramsci i s drugim političko-kulturnim organizacijama, služiti svim našim snagama da proširimo taj »dijalog među svim marksistima«, koji Korčulanska škola uporno ponovo predlaže svake godine.

»*Rinascita*«, Settimanale fondato da Palmiro Togliatti
br. 37 od 21. 9. 1973.

Prevela A. P.

SVJETSKI DUH IDE DA SE KUPA

BILJEŠKE S »LJETNE ŠKOLE« NA KORČULI

Korčula, septembra

To je trebalo da bude »jubilej«: deseto zasjedanje »Ljetne škole« na jadranskom otoku Korčuli; ali sve je ostalo tako nesvečano, bez svake reprezentativne pompe kao i ranijih godina. Sastajalo se deset dana redom svako jutro u devet (ili nešto kasnije) u kinodvorani gradskog Doma kulture, da bi se do podneva saslušalo nekoliko referata i da bi se o njima diskutiralo. Sastajalo se još jednom za razgovor oko okruglog stola poslije podne u 17 sati na istom mjestu ili u otvorenom ljetnom kinu kraj starih gradskih zidina. Večerom se sjedilo u neusiljenim razgovorima, koji su se nerijetko pretvarali u intenzivne diskusije, uz vino u lijepom vrtnom lokalu na stjenovitoj obali.

Filozofski susret protječe u »peripatetičkom stilu«, poput šetnje, da ne može biti neupadljivije-ležernije. U odijevanju i u ponašanju »ljetnoškolaši« se ne razlikuju od rojeva turista koji nastavaju tri velika hotela i kamp. Ležerni oblici ophođenja, naglašeni antibirokratizam, koji pripadaju stilu ovog skupa, ujedno su politika: izbjegavati izazove tamo gdje su suvišni! Oni su cijena za potpunu verbalnu otvorenost. U referatima i diskusijama na Korčuli govori se tako slobodno kao možda ni u jednoj drugoj socijalističkoj zemlji Evrope.

Od približno četiri stotine učesnika dobra polovina dolazi iz zapadnih zemalja. Jedna jaka grupa Skandinavaca i Francuza. Tradicionalno također iz Savezne Republike. Među referentima iz prekomorskih zemalja profesori Abraham Edel iz New Yorka i Shlomo Avineri, Jerusalem.

Od gostiju iz istočnog bloka došao je samo jedan Rumunj, profesor Niculae Bellu iz Bukurešta, ali tek pretposljednji dan. Njegov najavljeni referat je izostao. Jedan poljski gost, Stefan Morawski, stigao je ne iz Warszawe, nego iz Amsterdama, gdje je trenutno gostujući profesor. Drugi pozvani učenjaci iz socijalističkih zemalja nisu dobili odobrenje za putovanje. Bugari su odgovorili s protupozivom na Međunarodni filozofski kongres

u Varni (17—22. 9.), službena mjesta SSSR-a s principijelnim prigovorom; pozivi se ne bi smjeli upućivati na pojedinačne osobe, nego samo na neku instituciju. Međutim, upravo to ne odgovara intencijama Korčulanaca.

Pritisak kojem je grupa »Praxis« bila izložena godinama — 1966. se skup nije mogao održati, 1972. samo u najužem krugu — izgleda da je trenutno ublažen, u svakom slučaju za zagrebačke sociologe i filozofe. Jedna Titova izjava novijeg datuma da on u svojoj zemlji ne želi progone intelektualaca citira se sa zadovoljstvom. Tim jači čine se pokušaji represije iz socijalističke centrale Moskve, gdje postoji bojazan od doista znatnog utjecaja te grupe na intelektualce u vlastitom taboru.

Najnoviji svezak filozofskog časopisa »Praxis« posvećen je temi »Liberalizam i socijalizam«, gotovo analogno temi ovogodišnjeg zasjedanja »Socijalizam i građanski svijet«. Neće se lako pronaći još jedan tim tako obrazovanih, načitanih i za artikulaciju sposobnih filozofa i društvenih naučenjaka, kao ovaj što se okupio oko tog časopisa: Predrag Vranicki, Mihailo Marković, Gajo Petrović, Stojanović, Tadić i još mnoge druge briljantne glave. Ne treba zaboraviti Rudija Supeka, voditelja i predstavnika ljetne škole koji i u najtežim situacijama reagira spokojno i suvereno.

Svojevrsni konflikt generacija postoji i za ove jugoslavenske profesore, samo s obrnutim predznakom. Dok buntovni studenti kod nas uvelike polaze od srdžbe na očeve koji su »zakazali«, koji su odgovorni za nacistički svijet i za raspad Njemačke, njihovi drugovi u Beogradu stoje prema jednoj generaciji očeva, koja je već obavila »glavni posao« revolucije. Pitanje šta se može učiniti lako vodi ili u rezignaciju ili u idealistički utopizam, koji nastupa netolerantno i silovito.

Nasuprot tome jugoslavenski se »očevi« trude oko što je moguće konkretnijeg detaljnog rada; dostignuća revolucije moraju se braniti i spasiti od ukrućenja u tehnokratskoj birokraciji. Politički maniheizam krajnjih ljevičarskih grupa koje Marxovu klasnu analizu pretvaraju u apokaliptičku suprotnost svjetlosti i mraka ovdje nije potreban. Jugoslaveni znaju da svoj cilj ne mogu postići bez integriranja građanskih dostignuća, napose liberalizma.

Mihailo Marković pokazao je u jednom od glavnih referata (»Osnovne misli o samoupravljanju)« neophodnost moćnog, demokratskog javnog mnijenja za ostvareni socijalizam. On je opisao korumpirajuće djelovanje materijalnih privilegija i nedovoljnog obrazovanja: »Sloboda je nespojiva s neznanjem ili s pogrešnom percepcijom realnosti.« Svetozar Stojanović pokazao je filozofskom analizom staljinizma njegove teološko-inkvizitorske korijene i zaključio je: »Nijedna revolucija koja se naziva socijalističkom ne smije ni od jednog od svojih boraca tražiti da žrtvuje svoje lično dostojanstvo.«

Među najzanimljivije priloge stranih gostiju pripadali su referati Lucio Lombardo-Radicea i Jürgena Habermasa. Profesor iz Rima ocrtao je sliku talijanskih ljevičara, specijalno Komu-

nističke partije Italije kao partije koja je uvijek tražila intelektualnu slobodu. »Društveni napredak nije moguć bez slobode.« Za Lombardo-Radicea »marksizam nije kanon fiksnog znanja, ništa što bi se moglo naučiti napamet, nego metoda« kojoj je potreban stalni daljnji razvoj. Kritika koja se ovdje čula ne samo od izvan-partijske ljevice, nego i od nekih jugoslavenskih profesora koji stoje bliže »partijskoj liniji«, još je više pojačana onim što je Lombardo-Radice govorio o odnosu kršćanstva i marksizma, precizno obrazlažući tezu, da ateizam nije nužna pretpostavka marksističke interpretacije povijesti i društva.

Jürgen Habermas tražio je u svom ekskursu o »Odnosu filozofije i nauke« jedno novo određenje mjesta filozofije, da bi ga odmah zatim sam praktično izvršio. Od vremena Marxovih i Engelsovih naučno-teorijskih razmišljanja konstelacije su se promijenile: dok religija i moral danas više ne funkcioniraju jednoznačno ideološki (= stabilizirajući vlast), sama je nauka otad, u najmanju ruku kao popratni efekt dobila ideološke funkcije. Moderna filozofija dosad je na taj scijentizam (»nauka kao ideologija«) reagirala na tri načina: egzistencijalizam, fenomenologija i sovjetski »dijamat«. Sve tri reakcije ostaju međutim nezadovoljavajuće, djelomično zbog njihova ostajanja pri (akademskoj) predstavi o filozofiji kao rezervatu ili kao pukom komplementarnom fenomenu u odnosu na društvenu realnost, djelomično (kao u dijamatu) zbog njihovih u dogmu pretvorenih osnovnih pretpostavki o prirodi i povijesti. Nasuprot ovim oblicima koji su već postali tradicijom, Habermas je predirao za jednu filozofiju *unutar* nauka u trajnoj interakciji sa svim scijentističkim poljima specijalizirane racionalnosti: Filozofija mora da preuzme ulogu namjesnika unutar nauka, da bi držala budnim najjača postavljanja pitanja.

Tako je svjetski duh na Korčuli lišen svog metafizičkog vela, sekulariziran, ali nije poslan dođavola.

Zaključna sjednica, kao i obično bez referata, bila je rezervirana za generalnu debatu, za kritiku ovogodišnjeg skupa i planiranje slijedećeg. Iznenađujuće brzo postignuta je suglasnost u posljednjoj tački: tema zasjedanja 1974. glasi »Umjetnost i tehnička civilizacija«. Heinz Brandt iz Frankfurta, koji je održao zanimljiv referat o »Nostalgiji kao temeljnoj tjeskobi« predložio je kao temu poslije toga »Marksizam i kršćanstvo«. Gajo Petrović naglasio je u svojim zaključnim primjedbama naučni karakter i praktičnu intenciju skupa: »Bez filozofije nije moguće ni živjeti ni stvarati jedan bolji svijet.« Rudi Supek branio je protiv kritike nekih studenata ležerni stil i običaj da se pozivaju i nemarksistički partneri u diskusiji: »Neobično je važno da u socijalističkim zemljama postoje mjesta slobodnih diskusija.« I: »Mi moramo uzajamno pretpostavljati jedni za druge da smo zainteresirani za napredak čovječanstva na našoj planeti.«

Nešto manje optimistički zvučale su oproštajne riječi nekih profesora iz grupe Praxis iz Beograda. Specijalno na tamošnjem univerzitetu u toku je pokušaj da se ovi u nekim partijskim

forumima neomiljeni naučenjaci i javni radnici na čelu s Markovićem udalje s njihovih katedri.

Putem manipulacije toj mjeri treba prikačiti ogrtač legalnosti: povećanje (govori se o podvostručenju) fakultetskog savjeta, koji jedini odlučuje o izboru i opozivu nastavnika, delegiranjem linijaških »predstavnika javnosti«. Slične probleme poznajemo u Saveznoj Republici iz tihih borbi oko sastava savjeta na radiju. Ako bi uspio udarac protiv beogradskog dijela »Praxisa« bila bi to velika šteta ne samo za Jugoslaviju.

Gert Kalow

(*Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 10. IX 1973, str. 22)

Mihailo Marković:

Preispitivanja,

Srpska književna zadruga,
Beograd 1972.

U prethodnoj knjizi svojih ogleda i studija, koju je nazvao **Humanizam i dijalektika,** prof. Mihailo Marković je naveo primer jednog od najpoznatijih pozitivista u savremenoj filosofiji koji je, na molbu da govori o temi **šta je suština čoveka?,** negativno odgovorio, obrazloživši svoje odbijanje decidiranom izjavom: »Tako nešto ne postoji!« Na žalost, pozitivizam je duboko ukorenjen, pa je potrebno mnogo napora da bi se čak i u onim prostorima u kojima oficijelno vlada tzv. marksistička ideologija pokazalo da je izvorna Marxova misao okrenuta čoveku i ispitivanju njegove suštine, da su tzv. klasne i socijalne pregrade samo one odrednice koje ne dozvoljavaju da se čovek vrati svome zavičaju i uspostavi umnu praksu u kojoj će se moći osloboditi svih oblika otuđenja.

Imamo utisak da je nova knjiga Markovićevih ogleda i studija upravo u znaku autorovog napora da pokaže kako je to što bi trebalo da predstavlja suštinu čoveka ne samo predmet marksističke filosofije i svakog iole umnog i ideoloških nanosa oslobođenog misaonog angažmana, već i da je svest o tom složenom pitanju bitan preduslov za uspešno hvatanje u koštac s ostalim značajnim problemima savremenog sveta i njegovog radikalnog preobražaja ka humanim horizontima. Naime, ako se na probleme ne gleda s pozicija čovekove umne prakse, ne samo da se ne postupa u skladu s najdubljim intencijama Marxove misli, već se i gubi jedino pouzdani oslonac za adekvatno polazište koje omogućuje kritiku te iste prakse i njeno pomicanje ka još humanijim i umnijim horizontima.

Mihailo Marković je svoju najnoviju knjigu nazvao **Preispitivanja.** Izgleda nam da taj naslov, pored već konstatovane Markovićeve osnovne marksističke pozicije, najbolje karakteriše autorove intencije. Naime, Marković je u svojim radovima uzeo da **preispituje** i filosofsku tradiciju, koja je često sklona da se ogrne u ruho najrazličitijih mitova, i savremenu stvarnost, koja vrlo često izražava sklonost da neke pojave proglasi za krajnji i dostignuti cilj istorije. Marković kritikuje u prvom redu pozitivističko-liberalistički, s jedne, i eshatološko-kvazimarksistički mit, s druge strane. »Svrha mita je, naglašava prof. Marković, u prvom slučaju da dati svet i dati smer kretanja prikaže prirodnim, jedino mogućim, nečim čemu se treba prilagoditi. U drugom slučaju svrha mita je da privuče revoltiranog čoveka i da ga privoli da se potčini društvenim snagama koje, kako mu se kaže, rade za istoriju.«

Međutim, Marković odbacuje kao neprimerene i nihilističke i utopijske otpore mitskom mišljenju i tendencijama u savremenom svetu. Nihilistička kritika mita nije prihvatljiva jer ona podrazumeva bezrezervnu i apsolutnu negaciju čovekova sveta; utopijska kritika, opet, ne uzima u obzir realitet čovekovog sveta. Marković se zalaže za onu kritiku postojeć stvarnosti i mitskih oblika njene ideologije koja polazi sa stanovišta istorijskih mogućnosti i konkretne isto-

rijske prakse, kritike koja podrazumeva kao svoj osnovni postulat da ni jedna od postojećih realnosti nije lišena mogućnosti da se prevazilazi u svom razvoju ka humanim oblicima, ali i da ništa što postoji nije krajnji izraz ljudskih mogućnosti. Tako kritika koju primenjuje M. Marković, a koja je u skladu s najdubljim intencijama Marxove humanističke kritike svega postojećeg, u stvari je dijalektički pogled na stvarnost koja ne zaslužuje glorifikaciju ali ni prezir i potpuno razaranje, i u kojoj je **bitno stvaranje uslova za razumevanje stvarnosti i čovekovog položaja u njoj;** razumevanje stvarnosti pretpostavlja i njeno preobražavanje. Jer, ukoliko razume svoju suštinu i svoj položaj u sadašnjosti, ukoliko je svestan svojih granica u svetu, u kojem živi — čovek je već stvorio osnovne preduslove da vlada svojom budućnošću i da ima u svojim rukama pravce sopstvenog traganja ka humanijim vidicima i slobodnijem društvu.

Sasvim je prirodno što autora koji razmišlja o mitskim okvirima savremenih ideologija interesuje u prvom redu pojam i smisao revolucije. »Bitna karakteristika revolucije, ističe M. Marković, jeste radikalno prevazilaženje suštinske unutrašnje granice određene društvene formacije«; radikalno prevazilaženje o kome autor govori — podrazumeva stvaranje potpuno novih odnosa. S druge, pak, strane nastavlja Marković, ona revolucija koja taj složeni zadatak radikalnog menjanja svih osnova starog društva zameni rešavanjem parcijalnih zadataka, kao što je izgradnja proizvodnih snaga uz zanemarivanje negovanja i učvršćivanja demokratskih institucija i slobode mišljenja — ubrzo se pretvara u svoju suprotnost. Drugim rečima, ona revolucija koja prenebregne osnovno pitanje — pitanje o smislu života koje proizlazi iz već konstatovanog kompleksa o suštini čovekovoj — mora računati s promašajem u svojim oslobodilačkim i preobražavalačkim intencijama. Zato je najbolje učiniti ono što je, izgleda nam, M. Marković i učinio u svojoj knjizi: povezati pojam revolucije, revolucionarnog menjanja i preobražaja društva i čoveka s pitanjem o suštini čoveka i smislu života. Jedan od prvih ogleda u knjizi tako je i nazvan — **O smislu života.** Govoreći o ponašanju koje ulazi u njegov pojam **humanog ponašanja,** zadržavajući svoj osnovni kritički ton, M. Marković kaže: »Mi ličimo na bića koja bi mogla slobodno da se kreću po jednom širokom platou okruženom strmim liticama ali koja se, iz straha od onoga što se nalazi na ivicama, ne usuđuju ni da im blizu priđu. I tako ceo život nastavljaju da monotono kruže u malom uskom prostoru u sredini, želeći se na prilike koje su ih porobile. Poneko se uputi pravo u jednom pravcu i ne haje za granice dok se ne surva. Možda je mesečar koji i nema pune svesti o onom što radi. Ali možda je i heroj koji svesno strada da bi prokrčio nove puteve i otvorio nove prostore ljudske slobode. Ili je tragična ličnost koja je morala izvršiti svoj poziv, koja nije mogla ići drugim putem i na tom putu je morala propasti.« Iako ljudi, u većini, nisu ni heroji ni tragične ličnosti, njihova je dužnost da bar uzmu u svoje ruke onoliko slobode koliko njihove mogućnosti dopuštaju i snage omogućuju; ukoliko ni to ne pokušaju — čovek »ostaje ispod nivoa one ljudskosti koju bi čak i bez ikakvih herojskih gestova tragičnih sukoba mogao dostići.« Ali, ukoliko čovek ima svest o nužnosti otpora neljudskom autoritetu koji zahteva izvršenje nehumanog čina, ukoliko se suprotstavlja fanatizmu i ukoliko nastoji da oseti šta **mora** da radi, u čemu je njegova dužnost i koji je njegov poziv u životu, što ga neminovno vodi spoznavanju svog autentičnog bića i vrednosti autonomnog saznanja — on, taj čovek, nesumnjivo realizuje svoju ljudsku suštinu i učestvuje u revoluciji kao radikalnom menjanju nehumanih osnova bivšeg društva. Pri tome, razume se, čovek radikalno menja i institucije koje, svojim ustrojstvom na novim temljima, treba da doprinesu revolucionarnoj promeni celog društva; pomenimo samo institucije obrazovanja i vaspitanja, o čemu prof. Marković s puno prava konstatuje: »Pravo

vaspitanje bi trebalo da omogući mladom čoveku da nađe sebe, a ne da ga oblikuje prema nekoj unapred stvorenoj shemi.« Eto jednog od takođe bitnih postulata svake revolucionarne promene. Takvo vaspitanje je svakako jedan od uslova za ono što prof. Marković smatra veoma važnim elementom prilikom realizovanja ideala koji čine smisao života: » Ustvari, potpun uspjeh u realizaciji ideala, ma šta značio za ljudsku sreću, nije od presudnog značaja sa stanovišta smisla života. Bitno je veliko, strasno, uzbudljivo angažovanje, bitno je osećanje da je čovek hrabro, intenzivno, dostojanstveno proživeo svoje vreme na način koji je slobodno izabrao i koji nije mogao biti drukčiji.« Najzad, treba podvući, kao krajnju konzekvencu ovog stava prof. Markovića, da ona revolucija koja se ne oslanja na ovaj tip čoveka i revolucionara, na potpunog i slobodnog čoveka koji slobodno i iz svojih najdubljih uverenja **bira** sopstveni put, nužno čini samo onaj prvi korak, korak koji omogućuje osvajanje vlasti lišene ljudske suštine i pokušaja za radikalnom izmenom društva, koji inače revolucija implicira.

Knjiga ogleda i studija prof. M. Markovića nudi, inače, veliki broj tema i jedan imanentno marksistički pogled na to mnoštvo najaktuelnijih problema i tema savremenog sveta. Za žaljenje je što se mestimično oseća da je knjiga ipak sačinjena od radova pisanih povodom različitih tema i u različitim povodima i trenucima autorovog stvaralaštva. Valja stać i britak, često polemički, stil autorov, što je vrlina više ove značajne knjige.

Nikolaj TIMČENKO

Dušan Kecmanović:

»Između normalnog i patološkog«

»Mala edicija Ideja«, Beograd 1973.

»Između normalnog i patološkog« prelazi granicu psihijatrije kao nauke i graniči sociologijom i antropologijom, jer kako kaže sam Dušan Kecmanović: »Pošto se značenje svakog oblika čovjekove djelatnosti može opredijeliti samo iz aspekta međusobnog uticaja društveno-normativne strukture, sa jedne, i **specifičnih potreba ljudske prirode** (podcrtala B. D.), sa druge strane, to su i atributivno određenje razmatranih oblika ponašanja kao normalnih ili patoloških, uistinu može naći samo i z m e đ u normalnog i patološkog« (str. 6).

Ovu bismo knjigu eseja metodologijski stoga mogli podijeliti na 1. misaoni napor utemeljenja jedne trans-psihološke, trans-biološke filozofijske antropologije kao osnove rasudbe »normalnog« i »patološkog« i 2. jedne socijalne koncepcije psihijatrije. Tome približno odgovara dioba knjige u dva dijela: I. »Između normalnih i patoloških oblika ponašanja« (»Paranoidni stav kao opšti oblik društvenog ponašanja«, »Kozmetika — rđava savjest života«, »Slobodno i neoslobođeno čovjekovo seksualno biće«, »Panfilija kao bijeg od stvarnosti«, »Genitalni i socijalni ekshibicionizam«, »Socijalna uloga i narkomanija«, »Nonkonformističko i aberantno ponašanje«, »Bojazan od straha«) i II. »Duševni bolesnik i društvo« (»Korijeni bojazni od duševnog bolesnika«, »Organski i duševni bolesnik«, »Neke dileme socijalne psihijatrije«, »Teorijski model značenja duševne bolesti«, »Ka jednom novom pojmu duševno bolesnog čovjeka«.

Prije pristupa primjedbama autoru ogradit ćemo se od problema socijalne psihijatrije, koji su profesionalni i spadaju u medicinsku terapeutiku. U socijalnoj psihijatriji, anti-psihijatriji i teoriji sociološke koncepcije duševnog poremećaja uopće, Kecmanović na jednom drugom mjestu kaže: »Smatra se da je terapijska efikasnost praktične primjene principa bilo koje koncepcije osnovno mjerilo veličine saobrazenosti svake, pa dakle i sociološke koncepcije **pravoj** prirodi duševnog poremećaja. Nažalost — zasada je izuzetno teško — ako je uopšte i moguće reći da je tretman duševno poremećenih ljudi zasnovan na principima sociološkog pristupanja određenja du-

ševnog poremećaja više ili manje efikasan od tretmana zasnovanog na biološkom ili psihološkom pristupu«.

Ono nadilazeće psihijatriji naznačeno je već u samom početku kao odnos **specifičnih potreba ljudske prirode** i društveno-normativne strukture. »Pošto psihijatrija kao posebna nauka ni u kom slučaju ne može da dokuči bitak ljudske prirode, ona u svojim praktičnim pregnućima i teorijskim izvođenjima mora da prihvati pretpostavke koje utvrđuje filosofska antropologija, polazeći od njih i vraćajući se na njih u praksi formiranja vlastite metodologije i puteva istraživanja«. (str. 165.) Metodologijski put Dušana Kecmanovića da iz mnoštva teorija i definicija traži njihovo redefiniranje u određenju antropološke biti čovjeka, njegove »specifične potrebe ljudske prirode« klasificira ga kao znanstvenika koji na području pojedine nauke (psihijatrije) ne vidi izlaza bez njenog apsolutnog (filozofskog) utemeljenja, kao što ovo ne vidi dostatnim za liječenje društvenog bolesnika.

Apsolutno filozofijski pristup pojedinačnim naukama i pojedinačno znanstveno istraživanje legitimni su rang marksističkog istumačenja antropološke biti čovjeka. Autor tražeći ovo trans-biološko, trans-psihološko čovjeka sumira: »Suština ljudske prirode nije ono što već jeste — ponajmanje ono što već jest kao statistički prosjek, ona upravo jeste ono što još nije« (str. 163). Marksističko određenje čovjekove biti da čovjek n i j e, već d o b i v a u radnom posredovanju s prirodom u vremenu povijesti, bitno je stanovište za prosudbu »nonkonformističkog i aberantnog ponašanja«. (str. 69). Problemi socijalne patologije i psihijatrije bez tog niveaua lako bi proglasili bolesnim, aberantnim i devijantnim svakog nonkonformistu, a pogotovo revolucionara. Pa ipak unatoč autorovim naporima da izađe iz pozitivizma medicinske nauke, definira bolesnog čovjeka ovako: »Duševno bolestan čovjek je onaj čovjek, koji pod pritiskom svjesnih i nesvjesnih, poznatih i nepoznatih, psiho-socio-somatskih mehanizama svome odnosu prema stvarima, drugim ljudima i samom sebi daje takvo značenje koje mu onemogućava da sebe stalno ostvaruje kao čovjek«. (str. 172).

Pristup duševno bolesnom čovjeku kao onome, koji je bolestan kao čovjek (str. 173) u svojoj nemogućnosti svojeg samopotvrđivalačkog, stvaralačkog i samostvaralačkog povijesnog bića, izgleda nam, usprkos autorovim misaonim naporima, nedovoljno distingviran spram »duševno zdravog« čovjeka, koji također nije u stanju da se samokreira u ljubavi i stvaralaštvu, jer mu je Super-Ego uništio Ego i Id, a ne ga sublimirao, da bi uspješno funkcionirao, upravo u društvu, koje ima osnovnu šizoidno-šizofrenično-paranoidnu strukturu, u društvu — sociologijski rečeno: potrošačkom, filozofijski rečeno: svijetu rada, svrsishodnog rada. Kecmanović je svjestan nedostatnosti Frommova obrta u »patologiju normalnog« i dijagnostiku bolesnog društva kao što i nazire da se problem krije s onu stranu tog odnosa, pa ipak nam definicijom duševno bolesnog čovjeka ne daje garanciju da ga definiramo takvim — čak ga krajnje ideološki relativira. Time bi psihijatrija kao nauka negirala samu sebe.

Odbacivanje teorija u psihijatriji, koje duševno bolesno poistovjećuju sa bolešću mozga kao vulgarno-materijalističkih, pred-marksističkih, a dodali bismo i pred-hegelijanskih, vrhuni konstatacijom: »S time u vezi treba reći da je najveći broj tzv. psihopatoloških manifestacija, kao i one uslovno uzeto zdrave, direktno ishode iz date ontičke strukture ljudskog bića. I mada jedna dosta uticajna struja savremenog psihijatrijskog mišljenja zastupa shvatanje da su egzistencijali kao odredbe ontološke prirode, poput kategorija u oblasti »prirodne prirode«, jednog npr. melankoličara ili šizofrenika, radikalno drugačiji u odnosu na normalne egzistencijale tzv. normalnog ljudskog ponašanja (Dasein-a), teško je poreći da mnoge manifes-

1) »Pregled« 1973, juli-august, str. 962.

tacije koje još uvijek mahom izučava psihopatologija znače u suštini **reakciju na ugrožavanje, dovođenje u pitanje konstitutivnih dimenzija ljudskog bića«.** (str. 13).

Autor je lucidan u analizi tih »reakcija na ugrožavanje, dovođenje u pitanje konstitutivnih dimenzija ljudskog bića« i njima je obogatio misao psihijatara, uglavnom ljudi medicinski i biološki obrazovanih. Bez ove se dimenzije psihijatri pretvaraju u policajce postojećeg, u opasan naučni aparat (kao što ga ima i svaka nauka) koji može biti upotrijebljen u depolitizirani strah trošenja roba ili manipuliranje frustracijom i agresijom fašističke privincijencije. »Bojazan od straha« (str. 81) kako ga tumači autor egzistencijalistička je interpretacija straha od bitka kao Ništa. Kao objekt manipulacije strah je već strah od izolacije. Analiza bitne dijaloške strukture čovjeka kao dia-Logosa s prirodom i drugim čovjekom i nasilnog prekidanja tog dijalogosa u monologos, pod pretpostavkom konzumcijskog terora, analiza »slobodnog i neoslobođenog čovjekovog seksualnog bića«, pad iz bitne potrebe samopotvrđivanja i ljubavi i svog rodnog odnosa muškarca i žene u tržišnu apstrakciju seksualne mitomanije, analiza kompleksa manje vrijednosti zbog manjkavosti organa ili ružnoće, bez upitnosti po čemu je ta manjkavost, što rezultiraju u vapaju za kozmetikom — »rđavom savješću života«, analiza »genitalnog i socijalnog ekshibicionizma, što imaju zajedničko rodoslovlje u bojazni od kastracije spadaju u briljantne eseje D. Kecmanovića.

Vrijednost eseja D. Kecmanovića, uz ostalo, koje su mu pridali rezenzenti, nesumnjivo je u traženju humanoga kroz bolest čovjeka i ljudsku bolest, traženje da se u bolesnom odčita otuđenje ljudske biti i bitne ljudskosti. Na ovome putu ostalo je nekoliko problema diskutabilnim: 1. dostatnost marksističke filozofijske antropologije za psihijatriju, 2. Odnos filozofije (marksizma) i nauke (psihijatrije).

Ad 1. Duševni bolesnik za jednu marksistički orijentiranu filozofijsku antropologiju nije signum otuđenja. To je također »zdrav« čovjek ukoliko mu je Super Ego interiorizirana društvena ideologija, radnik jer proizvodi otuđenje spram proizvoda i drugog čovjeka, svaki čovjek, jer je »bolestan kao čovjek« u nemogućnosti realiziranja svoje ljudske, samostvaralačke, samodjelatne biti. Iz ovoga slijedi nemogućnost »psihijatrizacije društva«, »anti-psihijatrija«, revolucionarna psihijatrija u smislu »dijalektike oslobođenja«, kako su je nazvali londonski psihijatri (Laing, Cooper i dr.) na istoimenom kongresu 1967. Revolucija je moguća samo u samosvijesti, o sebi, za sebe, o — i za sebe rada, u proizvodnji. Ovime je određenjem oduzeta mesijanska misija psihijatara, ali je psihijatriji dan naučni dignitet, jer unutar jednog tako apstraktno-filozofsko-antropologijskog određenja humaniteta nije moguća kao znanost. Naime, osim ovog apsolutno-znanstvenog niveaua, psihijatrija se mora pitati za mogućnost nesubjektivističke teorije subjekta. Marksizam je u rodoslovlju hegelijansko-marksističko-lukačevske tradicije uistinu znao samo za racionalnu svijest i samosvijest tradicionalne evropske filozofije. Orijentacija Dušana Kecmanovića govori više o jednoj »kritičkoj teoriji objekta«, nego o »kritičkoj teoriji subjekta«, koju je marksizmu tek za misliti.

Ad 2. Ovime je rečeno da apsolutna znanost, znanost rada i izvedena filozofijska antropologija jesu i znanost i metoda izučavanja pojedinih pozitivnih aspekata antropologije, u ovom slučaju psihijatrije. Zasnivanje jedne u bitnom smislu k l a s n e psihijatrije, zasnovane na marksizmu, značilo bi ovim apsolutnim niveauom izgraditi pozitivnu nauku. Bez toga je niveau psihijatrija, ontologijski gledano vulgarni materijalizam, ontički sagledano konzervativizam i nehumanost. Pojam pak duševno bolesnog čovjeka zasnovan samo na apsolutnoj znanosti je apstraktni formalizam i negacija psihijatrije kao nauke.

Izgleda da je osnovni problem ne samo psihijatrije, već i marksističke antropologije, određivanje »specifične potrebe ljudske prirode«. Nepostojanje koherentne teorije potreba rezultira iz hiatusa određenja potreba same: ili su potrebe prirodno i za vazda date, onda je negirano čovjekovo biće kao biće slobode, ili su one povijesne, tome je dan uvjet mogućnosti manipuliranja čovjekom.

Znatan prilog dijalogosu ovim problemima iz izvedenih primjedbi, stavlja djelo »Između normalnog i patološkog« na među i z m e đ u f i l o z o f s k o g i n a u č n o g (psihijatrijskog).

Blaženka DESPOT

Đorđije Uskoković:

Sociologija i društvena nejednakost,

Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta, Beograd, 1973.

Uskokovićevo nepotkupljivo, ne silom autoriteta nametnuto niti, pak, **ad hoc** izabrano, već mišljenjem posredovano, **vjeruju** jest: samo ona misao koja sledi trag Marksovog fundamentalnog istorijskog navuma može razderati »lažno lice« stvarnosti, probiti se, kroz naslage ideoloških privida i fatamorgana, do samog korena društvenog bića. Stoga je on, pre nego što je »prelomio« društvenu (ne)jednakost kroz sociološku pojmovnu optiku, problematizovao samu našu sociološku misao o njoj, učinio upitnom, sa stanovišta Marxove revolucionarne misli o društvu, njen programatski okvir i njenu metodološku orijentaciju; posebno je pod lupu kritičke upitnosti stavio učenja naših poznatih sociologa (Lukića, Popovića, Goričara, Pečujlića...) o strukturi jugoslovenskog društva i, s tim u tesnoj vezi, njihova određenja osnovnih sociooloških kategorija: rasukobi, i tako dalje.[1] Ova kritička dnička klasa, »kontraklasa«, srednja klasa, eksploatacija, društveni analiza kategorijalne mreže naših sociologa vršena je s ciljem da se izgradi »meta-stanovište« sa koga pogled na našu misao o društvu, a time i na strukturu našeg društva, biva jasniji, reskiji, odvažniji, širi, dublji i celovitiji. Naime, napipavajući u sebi osećanje da naša društvena teorija, svojim velikim delom, ne zahvata sam koren naše situacije, ne pogađa u središte zbilje. Uskoković se odvažno uputio na put teorijsko-empirijskog proveravanja tog »osećanja«, na put na kome će ono ili dobiti teorijski legitimitet ili će se pokazati pukim subjektivističkim sudom.

Da vidimo kakvi su plodovi sazreli na tom putu?

Pre svega, Uskoković je utvrdio da je naša sociologija, dobrim delom, opterećena strukturalističkim egzibicionizmom i funkcionalističkim konstruktivizmom: u njoj je izrazita tendencija da se, u susretu sa stvarnošću, suspreže u svoju ezoteričnu zatvorenost ili da se, u najboljem slučaju, neutralizuje i redukuje na pukog registratora fakticiteta. I zaista, okrenuta k tome da radi na optimalnom etabliranju datog, boljoj institucionalizaciji postojećeg, naša se sociologija, mahom, služi bezživotnim, »neutralnim« jezikom koji u svojoj sadržajnoj ispražnjenosti ne upućuje na žive, delatne, realne društvene snage kao nosioce kako dinamike revolucionarnih društvenih promena, tako i težnji za »ukotvljavanjem« postojećeg. Imajući ovo u vidu Uskoković piše: »Ono što, bez sumnje, u najvećoj meri afirmiše funkcionalističko stanovište (mnogih naših sociologa — naša primedba) jesu jezik i pojmovni aparat... Naročito je upadljiva upotreba nekih izraza od kojih ćemo samo neke nabrojati: so-

1) Studija Đorđija Uskokovića SOCIOLOGIJA I DRUŠTVENA NEJEDNAKOST objavljena je u okviru naučnog projekta »Društveni sukobi i promene strukture savremenog jugoslovenskog društva«, na čijoj realizaciji radi Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu.

cijalni kompleks, struktura i podstruktura, strano telo u organizmu, stepen društvene ravnoteže, funkcionalna heterogenost...« Uporedo s tim, on primećuje da je marksistička terminologija: klasna borba, eksploatacija, nejednakost, otuđenje, klasni interes i slično, u mnogome istisnuta iz naših sociooloških analiza. Mi bismo dodali da se stoga ukazuje potreba za jednom revolucionarnom teorijom koja će »prečistiti« ovaj pojmovni aparat; ne radi se tu o zahtevu za ideološkim »progonom« ovih termina, već o potrebi njihove stvarne reinterpretacije kako bi se domoglo njihovog stvarnog značenja. Jer, u prividu svoje »naučne neutralnosti« ovaj jezik često ublažuje, briše neke društvene odnose, svodi nepovoljnu socijalnu strukturu samo na ostatke starog klasnog društva i tako dalje.

Sve ove uočene tendencije Uskoković sumira u duboko istinit zaključak da naša sociologija, uzimajući osnovnu funkcionalističku pretpostavku — funkcionalnost celine — kao svoju, istražuje mahom uzroke poremećaja društvene ravnoteže, teži boljoj organizaciji, sve većem tehničkom perfekcioniranju datog, što je čini sve ravnodušnijom i slepljom za zadato (komunistički ideal ljudske zajednice). Naime, rezultati sociooloških istraživanja u najboljem slučaju imaju dijagnostičko-destruktivnu vrednost, dok eksplicitnija projekcija društvenih mera čijim bi se ostvarivanjem postojeće otvorilo bitnoj istorijskoj promeni ostaje u senci.

No, šteta je što Uskokovićeva analiza naše misli o društvu nije otišla dublje — u ispitivanje **razloga** zbog kojih je naša duhovna klima pogodna za udomljenje funkcionalističkih tendencija.

Shvatajući da je od velikog istorijskog ideala — društvene jednakosti, mada su sve stvarne revolucije na svojim zastavama imale ispisane parole jednakosti i slobode, malo toga ostvareno, Uskoković piše da sve ovo što smo do sada učinili, »ma koliko da je napredno i stvoreno uz velike žrtve, nije (niti može biti) zamena za 'velike istorijske reči'. To, istovremeno, znači da nijedna socijalistička revolucija, iz samozadovoljstva, ne sme usporiti hod, već, naprotiv, mora što odlučnije, bez posrtanja, stremiti pretvaranju velikih istorijskih reči u delo«. Zato Uskoković (za razliku od mnogih naših sociologa koji u dubokom miru svoje objektivističke distance traže što više »objektivnih« teškoća da bi pravdali postojeće društvene nejednakosti) pokušava da dosegne temeljna izvorišta društvenih nejednakosti čije će mu nalaženje omogućiti da ih nazove pravim imenom: da im prida odgovarajuće obeležje — klasno. On je našao da su pretpostavke i uzroci društvene nejednakosti u samoj strukturi naše stvarnosti, što, po imanentnoj logici stvari, kompromituje, sa stanovišta njihove idejno-teorijske utemeljenosti i praktične uspešnosti, one akcije za smanjivanje društvenih nejednakosti koje ne zahvataju društvenu strukturu u celini, već polaze od toga da su »socijalne razlike« epifenomeni socijalizma, primereni njegovom razvojnom procesu. Reč je, zapravo, o tome što Uskoković shvata da će komunistički ideal postati sklerotična, uvek iznova u nigdinu daleke budućnosti pomerana moralistička fraza, ispražnjena ideološka floskula, ako se njegovo začeće već ne zbiva u samim temeljima **ove** stvarnosti i **ovde.**

U tom pogledu posebno je indikativna Uskokovićeva kritika potrošačke psihologije, malograđanske ideologije **bonvivana** koju karakteriše **površni** istorijski optimizam da će ekspanzija robnog kvantiteta, sama po sebi, pomaknuti granice ljudskog u svetu.

Suma sumarum: pred nama su rezultati istraživanja mladog sociologa koji je s pravom uveren da sociologija, ako hoće da bude na pozicijama revolucionarnog marksizma, mora suditi sebi samoj i sa stanovišta revolucionarne promene samog društvenog bića i sa stanovišta između svojih vlastitih pretpostavki. U protivnom, ona će u svom pozitivističko-funkcionalističkom osiromašenju nuditi umesto kritičkog rasuđivanja »društvenu kozmetiku« koja će, redukujući stvarnost samo na njen pozitivni pol, zamenjujući norma-

tivno i stvarno, postati duhovno oružje malograđanskih i birokratskih snaga usmerenih ka sitnim »popravkama« društvene strukture.

Uskokovićevo istraživanje, izloženo i teorijski eksplicirano u ovoj knjizi, ima naučno-teorijsku težinu. Dakako, ima kod njega, katkad, nedomišljenih stavova, protivrečnih mesta, nezasnovanih zaleta, pa i promašaja. Ali, to ne umanjuje značaj ovog ostvarenja: Uskoković se, naime, u odvažnosti svog kritičkog izricanja ne libi da, katkad, i promaši, verujući, s pravom, da je, u krajnjoj liniji, nekad bolje i hrabro promašiti nego biti **funkcionalno** hrabar.

Slobodan DIVJAK

Miladin Životić:

»Egzistencija, realnost i sloboda«,

Posebno izdanje časopisa »Ideje«,

Uređuje redakcija, za izdavača Milutin Stanisavac

Predmet Životićeve knjige može se odrediti kao istorijsko-filozofski prikaz filozofske svesti od Kierkegaarda do Sartrea. U toku ovog praćenja filozofske misli obraća se posebna pažnja na odnos filozofije egzistencije prema, da rečemo Sartreovim jezikom, praktiko-inertnim oblicima ljudskog života. Životić manje ima u vidu same otuđene oblike života, a više onu vrstu filozofske svesti koju ti oblici rađaju. Glavni predmet su, zapravo, oni oblici filozofske svesti koji nastaju kao negacija i praktiko-inertnog života i oblika svesti (i »samosvesti«) koji mu odgovaraju. Razvijajući svoje teme autor ujedno daje istorijsko-filozofski prikaz i suštinsku analizu samih problema.

Životićeva pažnja se usredsređuje na one tačke i one faze gde se događa nastajanje oblika (bića i svesti). On istražuje rađanje oblika, »razvoj« (regresiju), mogućnosti nestajanja, negacije i praktikoinertnih oblika života i njegovih filozofskih refleksa. Autor traga, ni za trenutak ne zaboravljajući da prikazuje istorijski određeni ciklus u filozofiji, za novim oblicima ljudske prakse. On postavlja probleme koje marksistička filozofija danas tematizira: problem odnosa individualne i društvene slobode, problem odnosa filozofije i proletarijata, problem odnosa razuma i »srca«, problem odnosa ontologije i filozofske antropologije.

Oblici misaone teorijske refleksije građanskog sveta (jer, o njima je, zapravo, reč) granaju se, po Životiću, u dva divergentna pravca: filozofski racionalizam od Descartesa preko Hegela do naših dana i filozofija kao teorija razumevajućeg saznanja, kao »logika« ljudskog srca od Pascala do Sartrea (preko Nietzschea, Kierkegaarda, Jaspersa i Heideggera). Sartre, doduše, već prevazilazi ovu suprotnost racionalnog znanja i razumevajućeg saznanja svojom dijalektičkom progresivno-regresivnom metodom i tako dolazi do izvornog Marxa, filozofa rada i slobode, proletarijata i opštečovečanske emancipacije.

Pod filozofskim racionalizmom Životić podrazumeva na razumu zasnovanu opštu teoriju znanja o svim oblicima sveta i čoveka, znanja koje hoće sve da objasni, da uzročno-posledično utvrdi, da generalizira, da se prema svemu postavi kao prema objektu, kao prema nekoj stvari, da formuliše istinu o činjenicama, da preslika postojeće oblike ne pitajući za njihov ljudski smisao.

Razumevajuće saznanje, pak, shvata kao oblik svesnog odnosa čoveka prema čoveku **u traganju za ljudskim smislom**, kao totalni odnos čoveka prema svetu koji je ljudskom delatnošću osmišljen ili deformisan, kao doživljaj u kome čovek učestvuje u prerefleksivnoj fazi i koji dovodi do oblika svesti i oblika izraza različitih od filozofske svesti zasnovane samo na razumu.

Filozofski racionalizam polazi od »objektivnosti« svega; razumeva-

juće saznanje od »subjektnosti« čoveka. Životić sada prati dijalog između racionalizma i iracionalizma, dijalog čiji su učesnici epohalni filozofski pravci i veliki filozofi — pojedinci, dijalog koji je izraz, a, delimično, i prethodnica velikih društvenih sukoba između proletarijata (s njegovom klasnom svešću rezimiranom, po Životiću, u teoriji i praksi opštečovečanske emancipacije) i sila otuđenog sveta koje se u duhovnoj sferi javljaju, između ostalog, i apsolutizovanjem praktiko-inertnih oblika.

Najvažnije u Životićevoj knjizi je sada to, što on, analizom oblika kritike građanske filozofske totalizacije, kritike koja je posle Marxa svoje najrazvijenije vidove dobila u različitim orijentacijama (strujama) filozofije egzistencije, izdvaja ono što u glavnim oblicima razumevajućeg saznanja predstavlja doprinos filozofskoj misli od onoga što je samo »nova« forma praktiko-inertne misli.

Ako Kierkegaard, na primer, odbacuje Hegelovu panlogističku totalizaciju i apsolut i postavlja pitanje o konkretnom pojedincu i njegovoj usamljenosti, Životić ne ispituje posledice napuštanja pojma totalizacije, već se pita kakav novi smisao Kierkegaard otkriva uzimajući usamljenog pojedinca kao ontološku kategoriju. Za Životića je nadasve važno da odgovori na pitanje — da li Kierkegaard kaže nešto suštinski duboko o pojedincu kao pojedincu, a, onda, i to, da li, sa stanovišta pojedinca koji teži sreći (makar i pogrešno shvaćenog pojedinca) Kierkegaard kritički kaže nešto značajno o otuđenom, građanskom svetu. Pokazuje se da »Kierkegaardov« pojedinac nije egoistički pojedinac građanskog sveta. (Egoistički pojedinac je bio predmet Stirnerove misli). Ovaj pojedinac ne kuša slobodu samo kao **slučaj** u svetu robe i konkurencije, već je oseća i doživljuje kao sudbinu u svetu otuđene totalizacije ili kao tragičnu usamljenost u svetu bez apsoluta. Ako se taj pojedinac i suprotstavlja totalizaciji kao takvoj on više, u tom revoltu, pogađa njenu otuđenost, a samo delimično njenu suštinu. (Ovde se pravi razlika između totalizacije i totalitarizacije). Otuda Životićev prikaz Kierkegaardove filozofije (kao uostalom i pogleda drugih filozofa koje prikazuje) ima draž novog, uprkos brojnim tekstovima drugih u kojima se interpretira snažna Kierkegaardova filozofska individualnost.

I tako, utvrđujući bitne odredbe filozofije egzistencije Životić se, pre svega, trudi da otkrije onto-antropološku suštinu mišljenja Nietzschea, Jaspersa, Heideggera i Sartrea, a zatim i granicu koju ova filozofija ne prelazi. Kad je ovaj posao uređen, autor onda u bitnim pojedinostima prati razvitak u okviru celine misli pojedinih filozofa, prati imanentne protivrečnosti u njihovom toku sve do tačke kada određena filozofska misao nailazi na svoju apsolutnu granicu.

Sve granice filozofije egzistencije potiču, po Životiću, otuda što ona »ljudsku realnost hoće da razumeva sa stanovišta čoveka shvaćenog samo kao individualno, a ne i rodovno, generičko biće.« (str. 189). »Tumačenje čoveka kao čisto individualnog bića, vodilo je filozofiju egzistencije u sve promašaje u pokušajima da objasni (? D. S.) nastanak i osnovne strukture ljudske realnosti, da tumači slobodu.« (str. 190). »Sloboda postoji samo preko slobodnog pojedinca ali — u okviru slobodne zajednice. Od Kierkegaardove pobune protiv Hegela do Sartreove **Kritike dijalektičkog uma** filozofija egzistencije je ukinula samu sebe kad je slobodu pojedinca vezala za nastanak slobodne ljudske zajednice.« »Ona je počela preko pobune ljudskog srca izdvojene egzistencije, a završila saznanjima da je čovek kao slobodno biće moguć samo u slobodnom društvu.« (str. 190).

Ako značenje citiranih stavova koji svi potiču iz zaključka Životićeve knjige, uporedimo sa smislom knjige u celini nailazimo na čudnu nesaglasnost između bogatstva istorijsko-filozofskog prikaza filozofije egzistencije prožetog otvorenom mišlju i u sebi zatvorenog i jednostranog zaključka.

Životić je u prikazu filozofskih struja v i d e o bitne onto-antropo-

loške probleme koje je u zaključku zaboravio. U zaključku se on zadržava samo na suprotnosti: pojedinac-društvo, i to više na način jednog sociologa, dok je u celokupnom prikazu Kierkegaarda, Nietzschea, Husserla, Diltheya, Jaspersa, Heideggera i Sartrea sadržajno obuhvatio, istorijsko-filozofski i suštinski, odnose nauke i filozofije, stare metafizike i nove ontologije, odnos čoveka kao modusa bivstvovanja prema bivstvovanju samom, razumevajuće saznanje i njegovu ontološku suštinu u odnosu prema pozitivizmu, odnos bivstvovanja i vremena i sl. Stoga možemo reći da svi ovi problemi i pokušaji rešenja koje nude filozofi egzistencije nisu, nama marksistima, postali razumljivi i ne predstavljaju prošlost ako smo saznali da se Sartreov »egzistencijalizam« povezivanjem pojedinačne i društvene slobode stopio sa marksizmom.

Na sreću, **Zaključak** Životićeve knjige je zanemarljivo mali deo obimne studije. U celini Životić je dao dobru, dijalektički sigurno zasnovanu, marksističku interpretaciju jedne orijentacije filozofije egzistencije (pretežno one ateističke) pokazavši kako se otvara i zatvara ciklus od Heideggera do Sartrea. Uzgred rečeno, ovaj ciklus ima dosta sličnosti sa ciklusom od Hegela (preko Feuerbacha i mladohegelijanaca) do Marxa. Životićeva knjiga pokazuje da je marksistička dijalektika (kad je udružena s filozofskim darom subjekta koji je primjenjuje) bogato i otvoreno filozofsko učenje. Knjiga pokazuje i to da se autorova misao razvija kontinuirano i da se njena prava vrednost može oceniti samo ako se sagleda u nerazdvojnoj vezi sa autorovim stavovima iskazivanim u dvema prethodnim njegovim knjigama, a naročito u knjizi »Čovek i vrednosti«. I, najzad, ma kakva bila granica ove knjige, ona je, sigurno, naša najbolja marksistička studija o filozofiji egzistencije. Bilo bi posebno zanimljivo da se ispita u kom je stepenu Životićeva knjiga, implicitno-polemički, u vezi sa Lukácsevom knjigom »Razaranje uma«.

Dušan STOŠIĆ

Robert Misrahi:

Marx et la question juive (Marx i jevrejsko pitanje)

Paris 1972., Edition Gallimard (Collection Idées)

Još i danas traju diskusije o ulozi i vrijednosti ranih radova Marxa i Engelsa. U tim diskusijama polarizirale su se, pretežno, dvije glavne struje: dok te radove (pisma, kritike, prikaze nastale do **Manifesta komunističke partije** 1848. g.) jedni smatraju mladenačkim, hegelijanskim, idealističkim pa i nemarksističkim jer nemaju nikakve dublje veze s Marxovim zrelim djelima, drugi ih smatraju vrlo značajnim za sagledavanje cjelovite Marxove misli i početnim misaonim pozicijama novog pogleda na svijet koji će u kasnijim radovima biti uglavnom dalje razrađivan. Dok, dakle, prvi Marxa i njegova djela dijele na »mladog« i »zrelog« pa njegov misaoni razvoj tumače skokovito, drugi sagledavaju cjelinu Marxove misli a njegov misaoni razvoj smatraju kontinuiranim. Cijela ta diskusija ne bi bila vrijedna spomena i osvrta da se iz parcijalnog tumačenja Marxa, a pozivajući se upravo na njega i njegova (»zrelija«) djela, raznim shematiziranjima ne izvode često nakaradne i žalosne nemarksističke pa i antimarksističke pozicije, da se Marxova misao ne svodi na samo ekonomske teorije i da joj se ne odriče filozofski karakter te da se ne stvaraju dva, međusobno suprotstavljena Marxa: »mladi« i »zreli«, »nemarksistički« i »marksistički«. Do takvih ili sličnih deformacija može doći naročito ako se razmatra samo jedan tekst ili posebno ako se iz nekog članka iščupaju odlomci, rečenice koje se onda, van konteksta, bezobzirno i nemilosrdno seciraju.

Navedeno djelo R. Misrahia analizira Marxov **Prilog jevrejskom pitanju** te sadrži tri dijela: 1. Antisemitizam jevrejskog pitanja, 2. Nemarksistički karakter Marxovog antisemitizma i 3. Uzrok krize Marxovog antisemitizma.

Prvi dio posvećen je dokazivanju Marxovog antisemitizma. U cijelom **Prilogu jevrejskog pitanja** evidentan je Marxov antisemitizam i njegova slijepa mržnja prema Jevrejima (str. 36). Marx osuđuje jevrejski narod na deset stranica teksta (str. 37) iako ne iznosi dokaze, ne pravi povijesne analize, sociološke komparacije, demografska kretanja, ničim ne argumentira svoje teze koje zbog toga ostaju tek dogmatske tvrdnje (str. 48, 51). Smatrajući, kao i Bauer, da je jevrejsko pitanje pitanje jevrejske religije te u raspravljanju o političkoj emancipaciji Jevreja Marx zapravo ne prevazilazi Rauera (str. 39, 41). Svojim intepretacijama Misrahi zaključuje da Marx identificira judaizam i praktički kult novca samo zato da bi se mogao što žešće okomiti na religijsku bit Jevreja (str. 49). S obzirom da Marx ne navodi nikakve dokaze za identifikaciju judaizma i novca i s obzirom na upotrebu »fetišističke dijalektike« njegove tvrdnje nisu samo dogmatske već i magijske (str. 51). Marx je zapravo apriori antisemit koji donosi genocidne konkluzije (str. 54). Svoje analize autor karakterizira pitanjem: »Zar Prilog jevrejskom pitanju može biti nešto drugo no **poziv na ubistvo** (Jevreja, G. F.), no **apel na genocid?**« (str. 62).

Drugi dio je nastavak i razrada prvog: u njemu se pokazuje nemarksističnost Marxovog antisemitizma kako u odnosu na Marxove kasnije radove tako i neadekvatnošću Marxovih stavova prema tadašnjem stvarnom položaju Jevreja u Njemačkoj i Francuskoj.

Treći dio obrađuje povijesni kontekst jevrejskog pitanja u Njemačkoj i Francuskoj. Po svom shvaćanju jevrejstva i emancipacije te zahtjeva za kulturnom i pravnom autonomijom umjesto za genocidnom asimilacijom jevrejskog naroda C. G. Dohm je marksistički od Marxa u njegovom **Prilogu jevrejskom pitanju** (str. 139). Suprotno Dohmu, iracionalist i kršćanski mistik J. G. Hamann, uprkos odušević-ljenju za stari hebrejski narod i njegova učenja, kritizira i optužuje suvremene Jevreje što ga dovode do antisemitske pozicije. Dok su Kant i Fichte antisemiti iz kršćanskih pobuda Schopenhauer je to iz rasističkih, arijskih a Hegel je svojim mladenačkim radovima o nekim pitanjima kršćanstva i judaizma ocijenjen kao najradikalniji antisemit uz Marxa. Misrahi zatim prikazuje germansko-kršćanski antisemitizam političkih mislilaca E. M. Arndta, F. Rühsa, Friesa i F. J. Stahla. Ovaj posljednji je pokršteni Jevrej, desni hegelijanac kime se Marx »nesvjesno« inspirira (str. 172) iako ovaj piše ekstremistička i reakcionarna (str. 172), antirevolucionarna (str. 173) djela. U Francuskoj antisemitizam Fouriera, Toussenela i Proudhona je kršćanski. Autor smatra neophodnim da pokaže kako socijalističko stajalište tih autora ne implicira antisemitizam, što dokazuju radovi 'kršćanskih socijalista' C. Pecquera i E. Cabeta koji su i kršćani i socijalisti a pritom nisu antisemiti. Posljednje poglavlje trećeg dijela treba da objasni odakle dolazi Marxova slijepa mržnja prema Jevrejima, njegov antisemitizam. Misrahi upozorava kako je Jevrej Hirschel Marx, otac Karla Marxa, 1817. g. prešao na protestantizam da bi mogao zadržati advokatski poziv. Psihoanalitičkom gimnastikom autor se upinje da Marxov antisemitizam protumači kao afektivnu dijalektiku identifikacije s ocem čiju krivicu u Marxu izaziva prisustvo Mosesa Hessa (čije ideje Marx najprije usvaja a zatim se s njima razračunava jer »Zar ne treba smoždit bližnje čije ideje prihvaćamo, kada te ideje hoćemo prikazati kao potpuno svoje?«, (str. 230), koji svojim primjerom pokazuje kako se može biti i Jevrej i socijalist ako se ima dovoljno hrabrosti i odlučnosti (str. 231). Taj osjećaj krivice je razlog zašto Marx mrzi sebe i zašto ta mržnja prema sebi postaje mržnja prema svim ostalim Jevrejima (str. 235) pa Marx svoju privatnu i afektivnu infrastrukturu podiže na nivo intelektualne ideologije (str. 236). No Marx nastupa i demagoški (str. 238) jer se u prvom broju »Njemačko-francuskih godišnjaka« želi identificirati s antisemitskom publikom kojoj je časopis namijenjen. Tako je Marx u **Prilogu jevrejskom pitanju** pisao mnogo više podsvjesno nego svjesno, demagoški no is-

kreno, apriorno no analitički, nemarksistički no marksistički. Ali da ne bi bio krivo shvaćen, Misrahi se zalaže za borbu protiv antisemitizma u marksizmu a ne protiv marksizma uopće (str. 243).

Trebalo bi, radi komparacije, iznijeti osnovne Marxove misli iz **Priloga jevrejskom pitanju** i ukratko ih analizirati, što bi omogućilo donošenje suda o mogućnosti ili nemogućnosti ove Misrahieve interpretacije. Također bi na trenutak trebalo zastati na nekim, iako dosta poznatim, momentima vremena u kome nastaje spomenuti Marxov tekst.

Nakon zabrane izlaženja »Rajnskih novina« 1843. g. i pojačanog djelovanja pruske državne cenzure, Marx pred kraj iste godine odlazi u Pariz da bi, u zajednici s Rugeom, mogao nesmetano izdavati »Njemačko-francuske godišnjake«, teorijski časopis revolucionarno-komunističkog profila. Krajem februara 1844. g. izlazi prvi i jedini broj časopisa koji donosi Marxova pisma Rugeu iz 1843. g. te dva Marxova (**Prilog jevrejskom pitanju** i **Prilog kritici Hegelove filozofije prava. Uvod**) i dva Engelsova članka (**Nacrt za kritiku nacionalne ekonomije** i **Položaj Engleske**).

Za vrijeme svojih studija, od 1837. g. Marx se uključuje u grupu mladohegelovaca. No intenzivno proučavajući, tokom 1842. g., neka ekonomska pitanja i s njima u vezi objektivni položaj čovjeka zatim francuske socijaliste utopiste, iz konteksta te problematike Marx uočava nedostatnost Hegelove filozofije te zbog sukoba s mladohegelovcima s njima raskida pred kraj 1842. g. U drugoj polovici 1843. g., kao odgovor mladohegehovcima i kao artikuliranje rješenja vlastitih dilema i istraživanja, piše radove objavljene u »Njemačko-francuskim godišnjacima«.

Neposredni povod **Prilogu jevrejskom pitanju** su djela Brune Bauera **Jevrejsko pitanje** i **Sposobnost današnjih Jevreja i kršćana da postanu slobodni**, oba objavljena 1843. g. Bauerova djela raspravljaju o mogućnosti emancipacije Jevreja. Smatrajući osnovnu razliku između Jevreja i kršćana religijskom, Bauer zaključuje da emancipacija Jevreja u kršćanskoj državi koja, kao kršćanska, priznaje samo kršćanstvo dok sve ostale religije negira, nije moguća. Da bi Nijemci mogli emancipirati druge, moraju najprije emancipirati sebe. Ali Marx se takvim postavkama ne zadovoljava. U želji da se ide do kraja Marx smatra da, ako se želi shvatiti pravi smisao kršćanske države, treba ustanoviti bit i kršćanstva i države.

Samo opredjeljenje između teizma ne donosi rješenje svih pitanja o teizmu, jer ne objašnjava nastajanje postojećih mitova, religijskih priča i svetih knjiga. Stoga Marx, uz ateističko opredjeljenje, objašnjava korijene teizma. Marx tumači religiju kao tvorevinu ljudi koji na različitim stupnjevima svog razvoja imaju i različite (religijske) potrebe. On kaže: »Čim Jevrej i kršćanin obostrano uvide da su njihove religije samo **različiti stupnjevi razvitka ljudskog duha**, različite zmijske kože koje je ostavila **historija**, a **čovjeka** shvate kao zmiju koja se u njih obukla...« (Marx »Prosveta«; str. 126). Kasnije Marxove analize religije, u kojoj čovjek izražava svoje idealne težnje a koje su u neposrednoj vezi s njegovim konkretnim osjetilnim životom, neće se bitno razlikovati od postavki iz ovog rada: »Religija više ne znači za nas **osnovu**, nego samo još **fenomen** svjetovne ograničenosti Stoga religioznu ograničenost slobodnih građana objašnjavamo njihovom svjetovnom ograničenošću. (...) Mi tvrdimo da će prevladati svoju religioznu ograničenost čim prevladaju svoju svjetovnu ograničenost. Mi ne pretvaramo svjetovna pitanja u teološka. Mi pretvaramo teološka pitanja u svjetovna. (...) ...mi praznovjerje rastvaramo u historiju.« (str. 129). Stoga religija nije ništa nadnaravno ili nadljudsko već je bitno ljudski fenomen, čovjekovo djelo. Ili, kako će to Marx reći u **Prilogu kritici Hegelove filozofije prava**, nasталom gotovo istovremeno kao i **Prilog jevrejskom pitanju** »čovjek stvara religiju, religija ne stvara čovjeka«.

U pogledu analize države Marx zamjera Baueru što razmatra samo kršćansku državu umjesto državu uopće (str. 128). S obzirom da »jevrejsko pitanje dobiva dru-

gačiji oblik već prema tome u kojoj se državi nalazi« (str. 128), pitamo se da li država uopće, kao takva, može do kraja riješiti jevrejsko pitanje. I šta uopće jest država? Može li se, u traganju za emancipacijom Jevreja, računati na državu? Da li je politička emancipacija, vrhunska emancipacija koju država omogućuje, ujedno i konačna a s obzirom da nema ni države ni politike bez ljudi, predstavlja li ona dovršenje ljudske emancipacije? Na posljednje pitanje Marx daje negativan odgovor. »Granice političke emancipacije pojavljuju se u tome što se **država** može osloboditi jedne ograničenosti a da čovjek ne bude od nje **zbiljski** slobodan, što država može biti **slobodna država** a da čovjek ne bude **slobodan čovjek.**« (str. 130) Ovakav stav implicira mogućnost da se država kao država zvanično emancipira od kršćanstva no to još uvijek ne znači da će i njenj stanovnici biti emancipirani od religije. Dok je do emancipacije kršćanstvo zvanično postojalo, nakon emancipacije države od kršćanstva pitanje religije postaje privatno pitanje svakog pojedinca. Iz postavke mogućnosti postojanja slobodne države koja ne implicira slobodnog čovjeka nazire se odnos države i čovjeka u njoj. Ako država postaje slobodna a njeni stanovnici mogu i dalje ostati neslobodni, znači da se država mijenja neovisno od svojih stanovnika. Prema tome, u ovom, kao i u mnogim drugim slučajevima, država i njeni stanovnici međusobno su neovisni pa i suprotstavljeni. Kako se država sastoji upravo od stanovnika, iz takvog odnosa je vidljivo da je ona nešto izvan njih, nešto njima suprotstavljeno i otuđeno. Odakle proizlazi takvo stanje? Što ga omogućava? Da li bi takvo stanje bilo održivo kada bi stanovnici bili jedinstveni? ili se suprotstavljenost države i njenih stanovnika gradi na suprotnosti među stanovnicima? Slijedimo Marxa u razmatranjima suštine države. Emancipirajući se od kršćanstva država ukida zvaničnu religiju kao obavezu za stanovnike pa stanovnici dobivaju slobodu da sami odlučuju o religiji, čime se pokazuje kako je država posrednik između čovjeka i njegove slobode. Ovim i ovakvim ukidanjem obaveza država otvara mogućnost raznih opredjeljenja što dovodi do diferencijacija. No tiime se politička država nikako ne ukida već i dalje egzistira konstituirajući se kao opća te, da bi uopće mogla biti opća, pretpostavlja posebne suštine svojih sastavnih dijelova (Jevrej, protestant, religiozni čovjek, veleposjednik, proleter), izvan i iznad kojih se ona, kao općenitost, gradi (građanin države). Upravo zato politička emancipacija, iako tada predstavlja korak naprijed u odnosu na stanje bez političkih sloboda, u biti predstavlja rastrganost između idealne nedostižne potrebe i realne osjetilne stvarnosti, između općeg i posebnog, javnog i privatnog interesa (građanin države — Jevrej, građanin države — protestant, građanin države — religiozni čovjek, građanin države — veleposjednik, građanin države — proleter). Unutar države čovjek jest i ostaje homo duplex, istovremeno i **bourgeois** i **citoyen** koji su u mnogim momentima suprotstavljeni i kod kojih se zadovoljenje jednoga postiže na štetu drugoga. Da bi Bauer potkrijepio svoju tezu o emancipaciji unutar države, poziva se na prava čovjeka opet ne razmatrajući njihovu suštinu: kakva su ta prava i na kakvog se čovjeka odnose, te mu promiče da se u **Povelji o pravima čovjeka i građana** iz 1791. g. govori o pravima građanskog, egoističkog čovjeka kome je prva i osnovna, egoizmom ograničena preokupacija njegova imovina i slobodno raspolaganje njome, što određuje sve ostalo: slobodu, jednakost, sigurnost. Analizu prava čovjeka Marx završava ovako: »Taj (egoistički, G. F) **čovjek**, član građanskog društva, sada je baza, pretpostavka **političke** države. Ona ga je priznala kao takvu pretpostavku u čovjekovim pravima.« (str. 142) »**Konstituiranje političke države** i raspadanje građanskog društva na nezavisne individuume... izvršavaju se u jednom te istom aktu. (...) **Politička revolucija** rastvara građanski život na njegove sastavne dijelove, ne **revolucionirajući** same te sastavne dijelove i ne podvrgavajući ih kritici. (...) Zbiljski čovjek je priznat

tek u obliku **egoističkog** individuuma, **istinski** čovjek tek u obliku **apstraktnog citoyena.«** (str. 143) To znači da su realni, postojeći ljudi egoistični dok istinski čovjek stvarno ne postoji osim u svom apstraktnom, misaonom, pojmovnom određenju. Marx uviđa da su politička sfera i država, iako čovjekovi proizvodi, njemu suprotstavljeni i otuđeni. S obzirom da je nemoguća emancipacija u otuđenim sferama (država, politika), iz ovih je analiza moguće zaključiti kako bitno ljudska emancipacija nije moguća u političkoj sferi, unutar države.

Kroz cijelo svoje djelo, suprotno Hegelu i njegovim nastavljačima, Marx postavlja zahtjev za razlikovanjem pojmovne emancipacije koja se zbiva u glavi, u duhu, apstraktno i konkretne, čulne emancipacije koje se zbiva na djelu. Ovaj Marxov rad nema namjeru ispitati odnos između misli i čina, projekta i djela, no uprkos tome ova distinkcija u mnogočemu je bitno nova prema dotadašnjim razmišljanjima te ima dalekosežnih implikacija. Tako, smatrajući jevrejsko pitanje eminentno religijskim, Bauer ostaje u sferi idealnog, apstraktnog jer, po Marxu, Jevrej nije isključivo religijsko i teorijsko već prvenstveno stvarno, praktičko biće (stoga je neosnovana Misrahieva tvrdnja da i Bauer i Marx jevrejsko pitanje tretiraju kao pitanje jevrejske religije). A svjetovna, nereligijska osnova jevrejstva je **»praktička** potreba, **sebičnost** (str. 145). Moguće je kritizirati Marxov stav po kome je svjetovni kult Jevreja trgovanje a svjetovni bog novac (str. 145) ako se te formulacije shvate apsolutno doslovno i van konteksta. Nadalje može izgledati spornom i tvrdnja da je **»emancipacija Jevreja** u svom krajnjem značenju emancipacija čovječanstva od jevrejstva« (str. 145), ali ako ju se pokuša shvatiti iz samog Marxovog teksta onda se odatle ne može deducirati nikakav antisemitizam, genocidno raspoloženje ili nemarksizam. Provodi li se Marxova distinkcija idealnog i pojmovnog s jedne čulnog, stvarnog s druge strane, shvati li se da se religija ne može do kraja ukinuti samo u glavi, čistim razumijevanjem njene ljudsko-povijesne biti i uvjetovanosti, već promjenom stvarnih uvjeta koji su je stvorili, uzme li se u obzir da je jevrejstvo povijesni stupanj razvoja, da se »jevrejstvo održalo ne uprkos već pomoću historije« kao i da »građansko društvo neprestano proizvodi Jevreja« (str. 147), proizlazi da se Jevreji mogu emancipirati jedino osjetilno-praktičkom emancipacijom, tek ukidanjem povijesnih uzroka i građanskog društva tj. jedino ukidanjem uvjeta koji omogućuju nastanak jevrejstva. Ali zar upravo zahtjev za ukidanje jevrejstva nije flagrantni dokaz Misrahijeve optužbe? Zar ukidanje jevrejstva nema upravo antisemitski karakter? Ni u ovom slučaju ne bi trebalo ostati na nivou izolirane doslovne formulacije već bi trebalo pokušati rastumačiti je iz konteksta, iz onoga što je tom zahtjevu prethodilo i onoga što nakon njega slijedi. Kao što je navedeno, svjetovna suština Jevreja je praktička potreba, egoizam. Ali zar samo Jevreja? Također je pokazano da je egoizam karakteristika građanskog čovjeka uopće, homo duplexa. Nadalje, govoreći o novcu Marx ga ne shvaća karakterističkom **samo** Jevreja već **i** Jevreja. (»Novac je opća, za sebe konstituirana **vrijednost** svih stvari. (...) Novac, to je čovjeku (a ne samo Jevreju, G. F.) otuđeno biće njegova rada i njegova postojanja, i to tuđe biće njime vlada i on mu se klanja.« (str. 147). Ukidanje jevrejstva i menacipacija društva od jevrejstva ne može biti shvaćeno kao zahtjev za stvaranje rezervata za Jevreje i njihovo protjerivanje gdje bi oni i dalje, kao Jevreji, ali tada izolirano, postojali, već kao zahtjev za ukidanje ekonomsko-povijesno-društvenih uvjeta koji su jevrejstvo kao jevrejstvo stvorili i omogućili; no budući da jevrejstvo ne egzistira izolirano, taj se zahtjev odnosi i na ukidanje uvjeta postojanja kršćanstva kao kršćanstva i, ukratko, građanskog svijeta uopće. S obzirom da je Jevrej ne primarno apstraktno teorijsko već konkretno osjetilno praktičko ljudsko biće, emancipacija Jevreja je emancipacija čovjeka, povratak Jevreja svojoj ljudskoj otuđenoj suštini, očovječenje

koje treba da bude stvarno i na djelu. Marx kaže: »Tek kad zbiljski, individualni čovjek vrati u sebe apstraktnog građanina i kao individualan čovjek postane **robno biće** u svom empirijskom životu, u svome individualnom radu, u svojim individualnim odnosima, tek kada čovjek spozna i organizira svoje sopstvene snage kao **društvene** snage i stoga više ne bude od sebe dijelio društvenu snagu u obliku **političke** snage, tek tada će čovjekova emancipacija biti dovršena.« (str. 144).

To znači da čovjek treba da preraste svoja egoistička, partikularistička ograničenja i da zaista, osjetilno počne djelovati kao rodno biće. Stoga jevrejsko pitanje nije i ne može biti centralno pitanje ondašnjeg (pa ni današnjeg) čovjeka, ono je tek jedno od aspekata pitanja u širem ekonomsko-povijesno-društvenom kontekstu o mogućnostima i pretpostavkama njegova nastanka. Kao što smo vidjeli, ukidanje nekog društvenog povijesnog fenomena moguće je ukidanjem njegovih društvenih povijesnih pretpostavki i izvora. Jevrejsko pitanje ne možemo razmatrati izolirano pogotovo imamo li na umu da je ono nastalo pomoću povijesti, da »građansko društvo iz svoje vlastite utrobe neprestano proizvodi Jevreja«. Razrješenje jevrejskog pitanja, s obzirom da je Jevrej konkretan osjetilnį čovjek, proizlazi iz Marxove koncepcije čovjeka: težnja za bivstvovanjem čovjeka kao rodnog bića znači ukidanje čovjekove parcijalnosti i podvojenosti kao į otuđenja (koje se ispoljava kroz politiku, državu, religiju itd.), a to dalje implicira ukidanje pretpostavki postojanja građanskog društva. Koncepcija čovjeka kao rodnog bića onemogućava bilo kakav separatizam, rasizam, nacionalizam (jer im je, kao ograničenjima, suprotstavljeno) iako te fenomene priznaje, ali tek kao razne povijesne stupnjeve otuđenog čovjekovog bivstvovanja, stupnjeve koje treba prevazići procesom razotuđivanja i uklanjanja raznorodnih pretpostavki svih vrsta ljudskih (kako individualnih tako į općedruštvenih) ograničenja.

Prilog jevrejskom pitanju nije, kako se to pokatkad pričini Misrahiu, jedino Marxovo djelo već početak novih netradicionalnih analiza i razmišljanja. Onome tko je ikada pažljivo pročitao neko Marxovo djelo, pa možda i sam **Prilog jevrejskom pitanju**, postaje jasno da je Misrahijeva interpretacija neodrživa. Upravo suprotno Baueru i Misrahiu Marx ne zastaje na fenomenima već nastoji prodrijeti do biti stvarį te traga za mogućnostima osjetilno-praktičkog prevladavanja nivoa postojećeg otuđenog čovjeka. Shvatiti Marxovu misao znači sagledati čovjeka in toto; shvatitį Jevreja znači shvatiti čovjeka. Ali, kao što je Marx pokazao a Misrahi previdio, ne izolirano, već u njegovom prirodnom kontekstu ekonomsko-povijesno-društvenih odnosa i stanja. Iako ovaj, kao į svaki drugi javno objavljeni tekst podliježe mogućnosti raznorodnih interpretacija, smatram suvišnim da se osvrćem na Misrahieve konstrukcije Marxova podsvjesnog određenja, njegova nemoralnog lika, njegovih »marksističkih« i »nemarksističkih« djela njegove demagogije i slijepe mržnje prema Jevrejima.

Marxova kritika sfere države, politike, religije, čovjekove otuđenosti u svojim prvim formulacijama, koje srećemo u **Prilogu jevrejskom pitanju** predstavljaju puteve kojima će se Marx, u daljim istraživanjima, uglavnom kretati. Već i ti misaoni začeci ostaju u mnogočemu i danas aktualni i neprevladani, pa bi į o tome trebalo ponešto reći. Ali to nije bio predmet ovoga napisa.

Gvozden FLEGO

Stephen Barker:

Filozofija matematike,

Preveo į pogovor napisao Aleksandar Kron
»Nolit«, (biblioteka »Sazvežđa« br. 37)
Beograd, 1973. ,str. 212

Trideset i sedmi svezak »Nolitove« interdisciplinarne biblioteke

»Sazvežđa« donosi prijevod knjige Stephena Barkera »Filozofija matematike«. Kod američkog izdavača ta je knjiga izašla kao dio većeg izdanja »Prentice — Hall Foundations of Philosophy Series« u kojem su pojedini svesci posvećeni raznim filozofijskim disciplinama. Pri tom treba imati na umu da filozofija matematike, onako kako ju je Barker ovdje predstavio, nije samo »još jedna« filozofijska disciplina, knjiga koja bi upotpunila spomenuto izdanje, već je mnoštvo problema koje je matematika u svom razvoju otvorila, ili se o njih saplela, moralo imati za posljedicu filozofsko tretiranje osnova matematike. Matematika je, razvijajući se paralelno s hodom filozofije, ovoj često bila živ podsticaj na razmišljanje, a Platonovi i Kantovi stavovi o matematičkim osnovnim kategorijama živi su još i danas, kao neprocjenjiv prilog matematičkoj teoriji, predstavljajući pri tom vrlo često polazne ako ne i središnje preokupacije osnovnih tokova njihove filozofske misli. S druge strane, već prvi sistematski spis, Euklitovi »Elementi« sadrže nekoliko po matematiku važnih pitanja. Jer, raširenо je mišljenje da je euklidovska geometrija opis strukture svijeta oko nas, ili čak i slika; međutim, Euklidova točka, definirana kao ono što nema dijelova, tj. bez dimenzija jest, dovodi nas u sumnju da iz nje, kao svojevrsnog »materijala« može nastati pravac ili čak volumen. Uvodeći čitaoca u probleme filozofije matematike Barker se ne libi da zapita o pravom smislu geometrije, da zapita da li su principi na kojima ona počiva »istiniti« i u kojem smislu, te da bi potkrijepio nemogućnost brzopletog odgovora na ova pitanja autor nas podsjeća na koegzistenciju euklidovske i mnogih neeuklidovskih geometrija — čiji su zakoni međusobno logički nespojivi. Što se događa s »istinom« geometrije? Kakvo je matematičko znanje? Da li je moguća primjena geometrije na opažajni svijet? Ova metodološka pitanja u domeni geometrije, primijenjena mutatis mutandis na aritmetiku postaju ontička — naime, kakve je naravi egzistencija broja npr. — jer mu je aritmetika svakako pridaje (npr. u izrazu: »postoji točno jedan broj y takav da je x pomnožen s y jednako x, bez obzira kakav je x« — p. 15).

Ova nabačena pitanja u Barkerovoj knjizi nisu riješena do kraja — to nisu nigdje — ali autorovo sistematično razmatranje prirode matematičkog razmišljanja i znanja omogućuje potpuniji uvid u osnovne antinomije svijeta geometrije i brojeva, nudeći pri tom i mnoge moguće odgovore.

Barker, »pod pretpostavkom da se u matematici uopšte stiče neko znanje« (p. 17) istražuje shvaćanja o prirodi matematičkog znanja. Tradicionalna podjela dovodi nas do osnovnog pitanja: da li je matematičko znanje apriorno ili empirijsko? Pri tom treba raščistiti sa zastarjelom psihologijskom zabludom da su znanja koja sadrže apriorne pojmove apriorna, a ona koja sadrže empirijske pojmove empirijska znanja. To je besmislena razlika, jer 1. može postojati empirijsko znanje koje u potpunosti nije objašnjivo empirijskim pojmovima — a to važi i za apriorni kompleks, i 2. razlika između apriornih i empirijskih pojmova zasnovana je na shvaćanju o navodnoj mogućnosti uma da vrši »apstrakciju« nad materijalom datim u iskustvu — što je netočno, jer postoje mnogi materijali u »empiriji« iz kojih se pojam ne može dobiti »apstrakcijom«. Barker nudi jednu drugu distinkciju apriornih i empirijskih znanja: empirijska su znanja zasnivana na čujnom iskustvu i njihov iskaz obično ide na empirijskim uvidom opravdano znanje egzistencije nečega; apriorno pak znanje ne treba čulno opravdanje i ne iskazuje egzistenciju nečeg kao aktualnu, već kao moguću. U ovom smislu fizika je empirijska, logika apriorna, a kakva je nauka matematika? Ako je apriorna, da li je zasnovana na uvidu uma u samog sebe?

Na sličan način autor u svrhu podrobnijeg istraživanja matematike modificira i Kantovo razlikovanje analitičkog i sintetičkog znanja, supstituirajući Kantove »sudove« i »pojmove« »iskazima«, pa je otuda analitički iskaz onaj za čije razumijevanje dostaje samo to razumijevanje iskaza, a sintetički ako

njegovo razumijevanje nije dovoljno da se zaključi na njegovu istinitost. Kant je mislio da su najzanimljiviji slučaj aprioriji sintetički sudovi, dakle oni koji daju takvo znanje koje nije opravdano niti čulnim iskustvom niti unutrašnjim vezama pojmova, navevši pri tom matematiku kao najbolji primjer takvog znanja. Uvodeći nas preko najnužnijih distinkcija u osnove filozofijske problematike matematičkog znanja, Barker glavni dio svoje rasprave otpočinje razmatranjem ovih pitanja na primjerima iz povijesti matematike.

Euklidovska geometrija počiva na postulatima, aksiomima i definicijama pojmova. Svi teoremi izvedeni su logičkim putem iz postulata i aksioma. No logički status postulata ostaje otvorenim, a time i cjelokupni sistem. Sve do prošlog stoljeća euklidovska je geometrija važila kao nešto što može biti samo istinito ili lažno, pa je čak tvrđenje postulata bilo tvrđenje istine, a poricanje laž. To je bila istina kojoj nije bila potrebna potvrda iskustva, pa je otuda geometrija shvaćena kao aprioma. Platon je primijetio da geometrijsko znanje ne počiva na čulnom iskustvu, jer u čulnom iskustvu ne postoji nit; jedna stvar koja bi bila prema geometrijskoj definiciji. Barker to mišljenje opovrgava, navodeći da se u čulnom iskustvu mogu zapaziti geometrijski entiteti — točka kao presjek dviju linija, npr. Štaviše, nastavlja Barker, sve da i nismo nikad opazili jednu savršenu liniju, to još uvijek ne bi značilo da naše znanje nije empirijsko, jer se u nauci tvrde empirijski iskazi o empirijski nepostojećim pojavama. Tako npr. fizičar dolazi do nekih otkrića o idealnom njihalu (njihalo u uvjetima apsolutnog vakuuma i bez trenja) oslanjajući se na empiriju stvarnih njihala koja nikad ne dostižu osobine idealnog. To se čini pomoću uvođenja »graničnog pojma«, tj. idealnog njihala kao onog kojemu teže sva stvarna. To su onda »empirijski iskazi na posredan način« (p. 58). i stoga Platonov argument o nemogućnosti izvođenja ili svođenja geometrijskog znanja na čulno iskustvo ne dostaje za dokaz apriornosti. Kant je mislio da Euklidovi postulati i teoremi nisu empirijski stoga što su univerzalni a univerzalnost je nemoguće postići induktivnom generalizacijom koja ne posjeduje nužnost — umjesto tvrdnje da je zbroj svih kutova u trokutu nužno i univerzalno jednak dvama pravim kutovima možemo sa stanovišta empirijske generalizacije dati iskaz da je u svim pregledanim trokutima zbroj svih kutova jednak ili približno jednak dvama pravim kutovima. Naše je znanje apriorno, jer porast uvjerljivosti teorema nije uvjetovan što većim brojem primjera koji teorem potvrđuju. Ako se prihvati da je Euklidova geometrija apriorno znanje to otvara novo pitanje: sintetičko ili analitičko? Da je analitičko mogli bi se prevesti na iskaz ekvivalentan nekoj logičkoj istini, no kako to nije moguće, izlazi da je sintetičko; međutim ovakav dokaz ne stoji jer se u krajnjoj liniji ne može dokazati da ovo prevođenje nije moguće. Kant nema formalnih dokaza za tvrdnju da je to znanje sintetičko, već misli da je dosta da teoremi nisu banalni i da su nesvodivi na logičku istinu, pa da budu sintetički. Oni dakle zavise od nečeg što je sadržano izvan pukog razumijevanja značenja termina, a kako su istovremeno i apriorni, jasno je da njihov tertium quid ne treba tražiti u čulnom iskustvu. Platon je to riješio anamnezisom (cf. dijalog »Menon«), a Kant je držao da duh ima uvid u svoju unutrašnjost i da vaniskim utjecajem pridaje euklidovski prostorni oblik, ono što je po sebi ostaje izvan tog prostora kao antinomija. Geometrija je znanje prostora kakav nama izgleda, stoga je u tom okviru i univerzalna.

U poglavlju o neeuklidovskoj geometriji Barker prikazuje njenu genezu iz čuvenog petog Euklidovog postulata i nastojanja da ga se dokaže kao teorem. Kada je napokon dokazana njegova logička nezavisnost, bilo je moguće da se unošenjem postulata suprotnog petom Euklidovom stvore geometrije logički neprotivrječne s euklidovskom. Tako su nastale geometrije Lobačevskog, Riemanna, Bolyaija, koje unose novu pomutnju: kako su moguće alternativne

geometrije kao istine? Ili, pita Barker, matematičari ne traže istinu u prostoru? Ni najljući protivnici neuklidovskih geometrija nisu uspjeli da bilo kojoj ovoj geometriji dokažu unutrašnju logičnu protivrječnost. Stoga se pristupilo još strožem zasnivanju geometrije. Zaobiđene su neke logičke greške euklidovskog sistema i pokušano je sa apstraktnim gledištem, tj. takvim načinom prikazivanja dokaza da su oni valjani isključivo na osnovu svoje logičke forme. Tako je moguće provjeriti valjanost nekog dokaza samo uz znanje deduktivne logike — definiranje termina, odnosno interpretacija, samo odvraća pažnju s formalno-logičkog postupka. Tako se u svakom trenutku, na modelu neinterpretirane geometrije može ustanoviti logička protivrječnost na osnovu samog postupka, pri čemu potpuno izostaje eventualno negativni efekt protivrječnosti termina. Protivrječnost je lako dokazati; ali neprotivrječnost može biti dokazana tako da se nađe bar jedna interpretacija u kojoj su svi aksiomi, pa prema tome i svi teoremi sistema istiniti. Drug način izlazi iz zaključka da je sistem neprotuirječan ako je neprotivrječan i neki drugi, manje sumnjiv sistem, tj. ako je neprotivrječna euklidovska geometrija onda je to slučaj i s neeuklidovskom. Nekoliko paragrafa koji govore o mogućim interpretacijama geometrije od posebnog su interesa. Empirijska interpretacija geometrije pokazuje da se pri pretvaranju stavova neinterpretirane geometrije u empirijske stavove pita prvenstveno da li je svemir euklidovski ili neeuklidovski. Klasičnoj Newtonovoj fizici odgovara euklidovski prostor dok Riemannova geometrija odgovara Einsteinovoj koncepciji. Znači li to da je Kant zastario? Bilo bi prenaglieno potvrdno odgovoriti, misli Barker, jer pitanje ostaje »mora li jedna interpretacija nekog sistema geometrije njegove aksiome preobraćati u empirijske iskaze (ili) ... je (...) moguće interpretirati aksiome tako da oni postaju aprioni iskazi?« (p. 97). Taj zadatak je ispunjen ako se euklidska geometrija interpretira prema ispravkama suvremene fizike. Prema nekim interpretacijama izlazi onda lažnost, a prema nekima istinitost ove ili one geometrije; autor smatra da se problem ne iscrpljuje u tome koja je geometrija »ispravna«, već je stvar »u odlučivanju koja je od dviju tendencija dublja pri čemu su obe tendencije prisutne u našoj dosadašnjoj upotrebi termina o kojima je riječ« (p. 105).

Posljednja dva poglavlja knjige posvećena su filozofijama brojeva. Njihov razvoj Barker promatra od doslovnih k nedoslovnim filozofijama brojeva, pri čemu se zapravo radi o traganju za sveobuhvatnim sistemom matematike koji bi obuhvaćao sve vrste brojeva, uključujući i geometriju posredovanu njenim numeričkim interpretacijama. Doslovne filozofije brojeva polaze od pretpostavke da postoji takva interpretacija u kojem su aksiomi matematike istiniti, a drupiraju se u tri osnovna pravca. Prvi je pravac nominalizam koji negira postojanje apstraktnih entiteta ali njegove tri interpretacije (broj kao ideja, kao numeral i kao broj predmeta) nikako nije u skladu s osnovnim asiomom o beskonačnom skupu prirodnih brojeva (ideja je konačan broj, numeral nema svog neposrednog sljedbenika, a i predmeta na kraju krajeva ima ipak konačan broj).

Konceptualističko-institucionalistički smjer koji brojeve promatra kao kreaciju duha, također zapada u poteškoće, jer kada bi brojevi nastajali kao tvorevine duha on bi sam morao biti u stanju da za svaki iskaz o brojevima utvrdi njegovu istinitost ili lažnost, što nije slučaj, jer postoje takvi slučajevi u kojima nije moguće dokazati niti istinitost niti lažnost (npr. čuveni Fermatov »veliki teorem« da ne postoje četiri prirodna broja veća od 2 koji zadovoljavaju jednadžbu $x^n + y^n = z^n$). Za razliku od nominalizma i konceptualizma realizam dopušta broju samostalno postojanje nezavisno od duha ili »predmeta koje valja prebrojati«. Realista se stavlja u poziciju istražitelja a ne više izumitelja. Njemu je »naše znanje o broju u suštini racionalnog uviđanja. (...) ... to je apriorno znanje koje stičemo »okom razuma«, sagle-

davajući bezvremene strukture numeričke stvarnosti« (p. 165). To znanje nije analitičko u tom smislu da bi bilo samo razumijevanje termina već je analitičko u tom smislu da se dade svesti na zakone logike. To je logistička teza: svi zakoni matematike izvodili su iz logičkih zakona. Time realizam djeluje kao najprihvatljiviji, no i ovdje postoji nekoliko paradoksa koji misao polako vode k nedoslovnoj filozofiji broja. Russell, koji je sam pronašao jedan takav paradoks (sadrži li sebe skup svih skupova koji sebe ne sadrže), pokušao je da teorijom tipova tj. hijerarhije skupova i postupnosti izbjegne ove poteškoće. Barker konstatira u ovom i u drugim sličnim pokušajima samo »pomoćnost« njihove svrhe i ponovno upadanje u poteškoće. »Ova situacija je u suprotnosti s onim što bi nas filozofija realizma navela da očekujemo. Ako su skupovi apstraktni entiteti koji stvarno postoje nezavisno od nas, onda bismo očekivali da budemo u stanju da stvorimo neku jedinstvenu, očigledno najbolju teoriju skupova. Ne izgleda više vjerovatno da se to može učiniti.« (p. 166) Realizmom se dolazi do paradoksa, četiri međusobno nespojiva pokušaja realizma ne čine ga održivim i doslovna teorija brojeva pada u vodu te se polako napuštaju sva shvaćanja po kojima matematika ima vrijednost u primjenjivosti zakona i njihovoj interpretaciji kao istina. Stoga se Hilbertov pokušaj usredotočuje na zasnivanje formaliziranog deduktivnog sistema, »igre koja se igra znacima«. Tako nastaje matematika. »Međutim, ako na matematiku gledamo kao na igru koja se igra besmislenim znacima, šta je tada cilj igre? (...) Možda bi neki formalisti odgovorili da tu igru vredi igrati i proučavati je radi nje same, kao šah. Ali to ne može biti potpuni odgovor jer ne objašnjava ogromnu primjenjivost matematike u naukama« (p. 178). I tako, na kraju ovog instruktivnog pregleda, dolazi se do stanovišta da su »istine« po strani od istraživanja. Time je zatvoren krug vječnog problema filozofijskog fundiranja matematike i pitanja kojima je ova knjiga otvorena javlja ju se i kao završna, također sasvim otvorena. U tome je draž Barkerove rasprave što je bez pokušaja da pretenciozno istupi uspjela dati cjelovitu, i zbog prirode stanja stvari ne završenu i otvorenu sliku matematike. Malo što u ovoj knjizi originalna je Barkerova ideja, ali je vrijedno nastojanje da se na suvremen i, prije svega, filozofijski način razmotre pitanja jedne od fundamentalnih znanosti koja je »antičkim misliocima matematike pružila obilje hrane za filozofsko razmišljanje, a još snažnije ona to čini danas« (p. 11).

Ozren ŽUNEC

Isaak Illich Rubin

Essays on Marx's Theory of Value

Black and Red
Detroit, 1972.

U prijevodu Miloša Samardžije i Fredy Perlmana s trećeg izdanja, Moskva, Lenjingrad:
Gosudarstvennoe Izdatel'stvo, 1928.

Ova ekshumacija Isaka Iljiča Rubina, istaknutog sovjetskog ekonomista, koji je svojevremeno »raskrinkan« kao »hegelijanac« i »idealist«, otkriva briljantnog marksističkog ekonomistu, svježeg danas kao i u vrijeme svojega javnog djelovanja. Rubinovo pisanje zadivljuje izrazitom metodološkom sviješću povezanom s teorijskom kritičnošću što se ne troši u dočaravanju kritičareve kritičke zdušnosti, nego se očituje u lucidnu razumijevanju svojega predmeta.

A predmet Rubinove knjige jest Marxovo poimanje ekonomije, sa svrhom da pokaže posebnost Marxova poimanja, njegovu metodološku određenost i sustavsku koherentnost.

*

Rubin ne odlaže izričito iskazivanje posebnosti Marxova poima-

nja ekonomije, nego to odmah u samome početku čini.

Po Rubinu, posebnost Marxova ekonomskog razmatranja jest u tome što se on ne zaustavlja na **odnosima između stvari** (kako to čine vulgarni ekonomisti), niti se zaustavlja na **odnosima između ljudi i stvari**, nego što on u temelju svih tih odnosa otkriva **odnose između samih ljudi** u procesu proizvodnje. Utoliko je, kaže Rubin, metoda Marxova razmatranja ekonomije metoda **društvene znanosti:** »upravo je Marx taj koji je uveo sociološku metodu u političku ekonomiju« (str 26).

No, Marx ne razmatra bilo koji društveni oblik bilo kojeg procesa proizvodnje, nego upravo društveni oblik robne privrede. A u njemu su odnosi između ljudi izraženi odnosom između stvari, tj. u njemu se proizvodni odnosi između ljudi realiziraju kroz (putem) stvari. Marx tu pojavu zove »postvarenjem«, odnosno »fetišizmom robe«. Tako Marx ne samo da proučava proizvodne procese u njihovu društvenu obliku, nego ih proučava i u njihovoj **povijesnoj određenosti.** Marxova je metoda, dakle, društvena i povijesna.

Premda je društvenost i povijesnost stalna značajka Marxova pristupa ekonomiji u svim trenucima Marxova teorijskog razvoja, Rubin utvrđuje da s narav te značajke, tijekom Marxova razvoja, mijenja. Marxovo se stajalište o kapitalističkoj ekonomiji mijenjalo od utopijsko-socijalističkog stajališti do znanstveno socijalističkog, odnosno od teorije o »otuđenju« do teorije o »postvarenju«, odnosno »robnom fetišizmu«. Značajka je teorije u »otuđenju« suprotstavljanje »društvenih«, »ljudskih« odnosa i njihovih »otuđenih«, materijaliziranih oblika. »Ljudski odnosi i njihovi 'otuđeni' oblici jesu dva svijeta, svijet onoga što bi trebalo da bude i svijet onoga što jest; to je proklinjanje kapitalističke stvarnosti u ime socijalistova ideala« (str. 57). Prelazak Marxov od teorije »otuđenja« do teorije »postvarenja«, značio je prelazak od opozicije između ljudskih odnosa i njihovih materijalnih oblika, kao onog što bi trebalo da bude i onoga što jest, k prijenosu obadva ova čimbenika u svijet kakav on jest, u »društveno bivstvovanje«. »Ekonomski život suvremenog društva, na jednoj je strani totalitet društvenih proizvodnih odnosa, a na drugoj strani serija 'materijalnih' kategorijija u kojima se ti odnosi očituju« (str. 58). »Materijalni« oblik proizvodnih odnosa, sada se ne pokazuje samo kao stvar »mistifikacije«, »iluzije«, odnosno kao stvar takve i takve, a ne onakve i onakve društvene svijesti, nego kao stvarna značajka robne ekonomije. Put od utopijskog do znanstvenog socijalizma, kaže Rubin, bio je putem »od poricanja stvarnosti u ime ideala do traženja snaga unutar stvarnosti same za dalji razvoj i pokret« (str. 57).

*

Iz ovakvog postavljanja stvari proizlaze jasna metodološka razgraničenja, tj. jasna razgraničenja pravog predmeta ekonomske znanosti i njena postupka u pristupu tom predmetu.

Po Rubinu, Marx dosljedno i izričito razlikuje dvije strane kapitalističke ekonomije: proizvodne snage (koje se shvaćaju kao materijalno-tehnološki vid proizvodnje) i proizvodne odnose (shvaćene kao »društveni oblik« proizvodnje). Kapitalistička proizvodnja predstavlja jedinstvo tih dviju strana. Predmet, međutim, teorijske političke ekonomije nije materijalno-tehnički vid kapitalističke proizvodnje nego **»proizvodni odnosi** u njihovu međudjelovanju s proizvodnim snagama društva« (str. 2), tj. društveni oblik proizvodnje. **Proizvodne snage,** odnosno materijalno-tehnički vid kapitalističke proizvodnje, u njihovu međudjelovanju s proizvodnim odnosima, predmet je postulirane »društvene inžinjerije«. Odnos između tih dviju znanosti Rubin ocrtava ovako: »Svaka od ovih dviju znanosti, baveći se samo jednom stranom cijelog procesa proizvodnje, podrazumijeva prisutnost druge strane proizvodnog procesa u obliku pretpostavke koja prati njeno istraživanje. Drugim riječima, premda se politička ekonomija bavi proizvodnim odnosima, ona uvi-

jek podrazumijeva njihovu nesalomljivu povezanost s materijalno-tehničkim procesima proizvodnje, i u svojem istraživanju pretpostavlja određen stupanj promjene tih materijalno-proizvodnih snaga.« (str. 2).

Razlikovanje robnog fetišizma kao određene značajke stvarnih proizvodnih odnosa u robnoj ekonomiji od »robnog fetišizma« kao ideologijske (podrazumijevajući tu i: psihološke) reakcije na te stvarne značajke, daje Rubinu mogućnost da naglasi kako je predmet ekonomije robni fetišizam kao stvarna značajka kapitalističkih proizvodnih odnosa, pri čemu Rubin »robni fetišizam« kao i deologijsko tumačenje izrijekom odlaže po strani od svojega razmatranja (»Ovdje ostavljamo po strani onaj dio teorije povijesnog materijalizma, koji se bavi zakonima razvoja ideologije« str. 2), odnosno u Rubinovu se izlaganju on javlja samo kao oprekovno sredstvo za razgraničavanje pravog predmeta ekonomije — stvarnog robnog fetišizma. Inače, izričitog ustanovljavanja odnosa između teorijskog proučavanja proizvodnih odnosa u kapitalizmu i teorijskog proučavanja ideološke njihove strane u Rubina nema, premda se lako dade pomisliti, da taj odnos, otprilike, odgovara općem odnosu između proučavanja materijalno-tehničke strane proizvodnje i proučavanja njenog društvenog oblika.

Utvrđivanje fetišizma robe, odnosno specifičnih društvenih oblika robne ekonomije, pravim predmetom Marxova proučavanja, daje posve drugačiju sliku o smislu Marxove radne teorije vrijednosti nego što ju je imala većina Marxovih interpreta. Budući da Kapital započinje analizom vrijednosti, a potom analizom rada, poglavlje se o fetišizmu robe pričinilo suvišnim (»metafizičkim«) dodatkom. Takav redoslijed Marxova izlaganja Rubin tumači Marxovom potrebom da pojednostavi svoje prikazivanje predmeta, da pokuša analitički ići od pojava koje su vidljive, od opreka koje su razabirljive na površini, k pojavama koje su zakrivene površinom, tj. k društvenom obliku koji je u temelju svih proizvodnih fenomena. »No«, kaže Rubin, »dijalektički se slijed Marxove misli mora tumačiti obrnutim redom« (str. 71). Marxova »radna teorija vrijednosti ne temelji se na analizi razmjenskih transakcija kao takvih, u njihovu materijalnom obliku, nego na analizi onih društvenih proizvodnih odnosa što su izraženi u tim transakcijama« (str. 62). Polazna je, zato, točka Marxova pristupa — fetišizam robe, odnosno društveni oblik proizvodnih odnosa u robnoj ekonomiji, a iz njega se tumače sve dalje razlike što se javljaju pri analizi kapitalističke proizvodnje. Zato Rubin upravo ide tim redom, te u svojoj knjizi najprije govori o fetišizmu robe, njegovim objektivnim značajkama, da bi potom pokazivao kako se fetišizmom robe objašnjavaju fenomeni vrijednosti, rada i tržišnih transakcija. Time Rubin, ujedno, demonstrira sustavnost, sustavsku koherentnost Marxova pristupa ekonomskim pojavama.

*

Ovdje sad nema mjesta prikazivački slijediti Rubinove izvode, smislenije je ukazati na neke zaključke koji proistječu iz Rubinova postavljanja stvari, osobito one vezane uz »fetišizam robe« i uz »radnu teoriju vrijednosti«.

Sažeto rečeno, razlikovna značajka robne ekonomije u prvome je redu u razdvojenosti, samostalnosti i izravnoj neovisnosti robnih proizvođača. To atomističko ustrojstvo robnog društva, društveno se regulira, ali ne putem izravnih društvenih regulacija radnog aktiviteta članova društva, nego putem robne razmjene na tržištu. »Razmjena i izjednačavanje stvari na tržištu nositeljem je društvenih veza između robnih proizvođača i ujedinjuje radnu djelatnost ljudi« (str. 10).

No Rubin odmah upozorava: »Kolanje stvari — dotle dok one poprimaju posebna društvena svojstva vrijednosti i novca — ne samo da izražava proizvodne odnose između ljudi, nego ih i stvara« (str. 11). »Stvari ne samo da 'simboliziraju' proizvodne odnose, preko stvari se proizvodni odnosi i ozbiljuju« (str. 11). Između stvari (nji-

hove razmjene) i proizvodnih odnosa postoji uzajaman, dijalektički, odnos. Zato se tu i ne radi samo o »postvarenju« društvenih odnosa, nego i o »personifikaciji«, odnosno, socijalizaciji stvari.

Opći je razlog ovoj pojavi u tome što »svaki tip proizvodnih odnosa između ljudi daje posebno 'društveno svojstvo', 'društveni oblik' stvarima pomoću kojih određeni ljudi ulaze u izravne proizvodne veze. Dana stvar, uz to što služi kao uporabna vrijednost, kao materijalan objekt s određenim svojstvima koji je čine potrošačkim dobrom ili sredstvom proizvodnje, tj. uz to što odjelovljuje **tehničku funkciju** u procesu materijalne proizvodnje, također odjelovljuje **društvenu funkciju** povezivanja ljudi« (str. 21—22).

Upravo je Rubinovo temeljno nastojanje (a on drži da je to i Marxovo nastojanje) da u svim analizama vrijednosti, rada i njihove uzajamne uvjetovanosti, pokaže ovaj dvostrani proces: proces objektiviranja (»postvarenja«) društvenih odnosa uz pomoć stvari — koje pri tom dobivaju društvenu funkciju neizvedivu iz njihove materijalnosti — i, istodobno, proces personificiranja (»socijalizacije)« stvari, koje — upravo zahvaljujući svojoj društvenoj funkciji, »društvenom obliku« — mogu samostalno (kao »persone«, kao »društvena bića«) utjecati na ljude i njihove uzajamne odnose.

Neuviđanje ove dvostranosti »uzrokom je **robnog fetišizma** (kao ideologijskog tumačenja — op. H. T.) što je značajkom vulgarnih ekonomista i općim mjestom mišljnja onih sudjelovatelja u proizvodnji koji su ograničeni obzorom kapitalističke ekonomije« (str. 72). Po tom »robnom fetišizmu« »vrijednost, novac itd. ne razmatraju se kao izrazi ljudskih odnosa 'vezanih' uz stvari, nego kao izravne značajke samih stvari, značajke što se 'izravno preplićU' s prirodno-tehničkim značajkama stvari, i koje kao takve utječu na ljude i njihove odnose« (str. 27).

Ovakvo Rubinovo tumačenje »robnog fetišizma« kao ideologijskog tumačenja omogućava slijedeće zaključke: »robni fetišizam« kao ideologijski odgovor stvar je određenog shvaćanja. I to: jednostranog (neprimjerenog, zato mistifikatorskog) shvaćanja. Mogli bismo, prema Rubinu, reći da »robni fetišizam« kao ideološko tumačernje upravo proistječe iz neuviđanja objektivnih robnofetišističkih značajki kapitalističke ekonomije. Zato, jer vulgarni ekonomista i sudionik u robnoj razmjeni ne opaža fenomen »postvarenja« (objektivizacije, putem stvari, društvenih odnosa), on fetišizira stvari (tj. pripisuje **prirodi** stvari one značajke koje stvari dobivaju tek po društvenim odnosima u koje su uključene i samo dok su u njih uključene).

Pojmovi »postvarenja« i »robnog fetišizma« kao objektivnih značajki, zato, u Rubinovoj interpretaciji, nemaju negativnih konotacija (ne znače »otuđenje«, »onečovječenje«, »odljuđenje«). Oni naprosto označavaju činjenicu da se **društveni odnosi**, u uvjetima robno-razmjenske ekonomije, **objektiviraju zahvaljujući uključivanju stvari kao njihova čimbenika (nositelja)**. Cijeli proces ove objektivizacije i nije drugo do svojevrsna, specifična vrsta društvena konstituiranja. Ne, dakle, samo specifičan društveni oblik, nego specifičan oblik društvenosti. Pretpostavim li da svaki oblik društvenosti uvjetuje svoje kriterije za prosudbu ljudskosti, to ću očigledno morati pretepostaviti da će i prosudba ljudskosti (pa i »neljudskosti«, odnosno »onečovječenja«, »odljuđenja«, »otuđenja«) biti uvjetovana specifičnim kriterijima ljudskosti što će se konstituirati zajedno s konstitucijom specifičnog oblika društvenosti. Drugim riječima: i kriterij za prosudbu ljudskosti bit će povijestan. Pokazat će se, zato, očigledno neumjesnim (»utopijskim«) kritizirati npr. »proračunatost« robne privrede u ime »spontaniteta«, »spontane stihijnosti« nerobne privrede, »apstraktnosti« prve u ime »individualnosti« i »konkretnosti« druge, »apstraktnu povezanost razmrvljenih djelića rada« u ime »ograničnosti rada«, jer će to značiti zamjenu kriterija, a time i izostanak

prave kritike, tj. kritike specifične za pojavu u pitanju.

Želio bih još upozoriti na zaključke na koje navodi Rubin svojom analizom odnosa vrijednosti i rada. Upozoravajući na potrebu razlikovanja kvantitativne odredbe vrijednosti i njene kvalitativne odredbe, Rubin utvrđuje kvalitativnu odredbu vrijednosti u temelju svih kvantitativnih određenja. Promatrana pak s kvalitativnog stajališta »'vrijednost' ne karakterizira stvari nego ljudske odnose u kojima se stvari proizvode. Ona nije svojstvo stvari nego društveni oblik koji su poprimile stvari zahvaljujući činjenici da ljudi uzajamno ulaze u određene proizvodne odnose preko stvari. Vrijednost je 'društveni odnos uzet kao stvar', proizvodni odnos između ljudi što uzima oblik svojstva stvari. Radni odnosi između robnih proizvođača ili društveni rad 'materijaliziraju' se i 'kristaliziraju' u vrijednosti proizvoda rada« (str. 69). Tako upravo pojam vrijednosti izražava objektiviziranu (»postvarenu«, »robno fetišističku«) narav društvenih odnosa. Vezano uz kvalitativno određenje, neobično je važno, kaže Rubin, i kvantitativno određenje vrijednosti. »Kvantitativna je strana vrijednosti također zanimala Marxa utoliko ukoliko je povezana s funkcijom vrijednosti kao regulatora raspodjele rada« (str. 105). Rad se pri tom pokazuje odredbenim za kvantitativnu stranu vrijednosti.

Ti su Marxovi izvodi naveli na krivo tumačenje odnosa vrijednosti i rada: shvatilo se da se vrijednost svodi na rad, te se rad i vrijednost pokazuju istovjetnom pojavom. Rubin upozorava kako »taj krivi dojam često izniče iz nesposobnosti da se shvati terminologija i značenje Marxova djela« (str. 111). Ne radi se ovdje o istovjetnosti, nego o uzajamnoj uvjetovanosti rada i vrijednosti (rad, apstraktni rad, **sadržaj** je vrijednosti, a vrijednost je **društveni oblik** rada), o posebnom oblikovanju njihova odnosa u uvjetima robne razmjene.

*

Nema dvojbe: Rubinova razmatranja diraju u jezgro najvažnijih problema današnjeg marksizma, pa još uvijek mogu biti poticajnom lektirom onima koji se tim problemima posvećuju.

Hrvoje TURKOVIĆ

Balint Balla:

»*Kaderverwaltung*«

(Versuch zur Idealtypisierung der »Bürokratie« sowjetischvolksdemokratischen Typs)
Ferdinand Enke Verlag,
Stuttgart 1972.

Već naslov studije Balinta Balle: »Kaderverwaltung« u odnosu na podnaslov: »Pokušaj idealnog tipiziranja 'birokracije' sovjetsko-narodnodemokratskog tipa« sugerira zamjenjivanje pojma »birokracije« pojmom »Kaderverwaltung«. Budući da je autor metodološki problem postavio kao usporedbu birokracije zapadnog tipa i »birokracije« sovjetskog tipa i da — po našem mišljenju — nije definirao što »Kaderverwaltung« znači, već je »kadrovsko upravljanje« diferencijalno postavio spram birokracije zapadnog tipa, dozvolit ćemo si da »Kaderverwaltung« prevedemo kao »rukovođenje«, što u hrvatskom jeziku najviše odgovara onome, što Balint Balla naglašava kao različito od okcidenta. (Na hrvatskom jeziku rukovođenje znači za-rukovoditi, dok u njemačkom jeziku postoji samo der Leiter, der Führer, der Anführer).

Najčešće pejorativno, vrijednosno, emocionalno obojeno pred-rasuđivanje, a ne rasuđivanje pojma birokracije, navodi autora da pojmovno, pa i terminološki distingvira pojam birokracije, najprije u zapadnoj varijanti pa onda i sovjetsko-narodnodemokratskoj. Problematiziranje počinje tako određivanjem pojma birokracije na Zapadu, vodi uspoređivanju sa marksizmom, da bi pokazao da je »rukovođenje« rezultat, ne samo ograničavanja od »birokracije« zapad-

nog tipa, već i povijesnog kontinuiteta marksističke teorije-prakse — od Marxovog pogleda na društvo do Lenjinove preokupacije organizacijom diktature proletarijata i suvremenog etabliranog marksizma.

Ovakvo postavljanje problema od posebnog je interesa i za naše diskusije o birokraciji, koje su nerijetko na niveauu pretkritičkog mišljenja. Iako naša niti teorija, niti političko-»birokratska« praksa nije tipična za etablirani marksizam, kao niti birokraciju neokapitalističkog društva, dileme imaju izvor u nužnosti razumijevanja moći tehnike i tehnike moći.

Obzirom da se radi o idealnom tipiziranju, autor si — s pravom — dozvoljava da zanemari razlike u teorijama birokracije kapitalističke provinijencije i da uzme paradigmički oblik — razumijevanje birokracije Maxa Webera. Birokracija, u svojem izvornom značenju kao vladavina ureda za Webera je legitimna, vrijednosno-neutralna moć kao sposobnost proračuna u racionalnim pravilima efikasnosti i podjele rada. Stručnjak, specijalist, poslovni čovjek u svojem partikularnom, stručnom znanju doprinosi racionalitetu cjeline, njezinoj organizaciji i napretku optimalnim uspjehom društva u cjelini. Ova je vladavina legitimna, jer se ne bazira na tradicionalnoj i harizmatičkoj moći, koja je efektivna, emocionalna i personalna, već je tehnička, stručna, racionalna. Podruštvljenje i jest onda moguće kao privreda sa svojim kalkulatorskim mehanizmima i pravni sistem moderne države sa svojim formalnim pravom. Racionalnost birokracije izražena je imperativom: »Puritanac je htio biti poslovni čovjek, mi to **moramo** biti. »Čovjek kao funkcija funkcije proizvodnog sistema mora se »ograničiti na stručni rad, sa odustajanjem od faustovske svestranosti čovječanstva.« Podruštvovljenje je tako rezultat racionalne birokracije, a pozajedničenje (Vergemeinschaftung) spada u familijarne, krvne, nacionalne odnose. Zbog primata stručnosti u ovako organiziranoj vladavini, a da bi se izbjegla pojmovna zbrka, Balla predlaže da dominantni tip okcidentalne birokracije nazovemo »Fachverwaltung« — stručno upravljanje. Vladavinu stručnjaka pak, kod nas, nazivamo — tehnokracija i stoga ćemo u daljem prikazu pojam »tehnokracije« uspoređivati i suprotstavljati pojmu »rukovođenja«, kao što Balla »Fachverwaltung« suprotstavlja »Kaderverwaltugu«.

Ne ulazeći u spornost autorovog istumačenja Marxa, da pod komunizmom misli organsku zajednicu, možemo se složiti — a za razlučivanje pojmova tehnokracije i rukovođenje dovoljno je — konstatacijom da za »marksistički pogled perfekcionizam zakonomjerno i kalkulatorsko korektno funkcionalna tehnokracija Weberove vrste nije ništa drugo do li lanac simptoma otuđenja« (str. 60). Pomanjkanje razumijevanja Marxovog shvaćanja »idiotizma profesije« kao kritike svrsishodnoga rada, kao fenomenologije rada, navodi autora da marksističku trijadu: prvobitna zajednica — građansko društvo — komunizam razumije kao dovršenje prvobitne zajednice, qua organske zajednice. Balla ne pojmi, iako Marxa prevodi u socijalnu filozofiju, da ovdje i početak ima smisla po kraju, ne u smislu povijesnog ispunjenja prvobitne zajednice, već apsolutno posredovanog rada kao ukidanje svrsishodnoga rada, u građanskom društvu, kao negacije negacije u samosvršni rad. Ipak u ocjenjivanju Marxove univerzalnosti (sklad općih i posebnih interesa, nacija i klasa, ukidanja podjele rada, shvaćanje birokracije kao, partikularizma) u ograđivanju od tehnokracije, možemo se složiti sa Ballom da je bitan Marxov stav iz »Kritike Hegelove filozofije prava«: »Stvarna znanost pokazuje se bezsadržajna kao što se stvarni život pokazuje kao mrtav i kojemu imaginarno znanje i imaginarni život vrijede za biće. Ovo nebiće kao biće, birokratsko znanje, instrumentalne znanosti kao tehnokratske znanosti, predmet su kritike apsolutne znanosti rada spram otuđenoga rada, svrsishodnog kapitalističkog društva. Tako shvaćen Marxov univerzalizam, faustovska kultura, evidentan je u opreci spram partikularizma birokracije.

Da bi dobio utemeljenje za rasudbu diferencije tehnokracije i rukovođenja autor je nužno ušao u analizu lenjinskog priloga ovog univerzalizma kao i etabliranog marksizma-lenjinizma, jer razumijevanje birokracije nije moguće iz same apsolutne znanosti rada, već analizom socio-empirijskog socijalizma ibrealiteta »birokracije«.

Lenjinova preokupacija učvršćenjem moći diktature proleterijata donijela je, bez sumnje, tehniciziranje i birokratiziranje toliko sporno i diskutabilno u politici socijalizma. Diktatura proletarijata kao tehnika moći izvanjštuje se u pojmovima: revolucionar **po pozivu,** partijska **organizacija,** državni **aparat.** Ovo je navelo Mayera da Lenjina proglasi »revolucionarom sa birokratskim duhom«. Lenjinova osuda »primitivne demokracije«, demokratizma, anarhizma i spontaniteta menjševika, kojima suprotstavlja centralizam, formalizam i birokratizam sovjeta, argumenat je takvom mišljenju. Međutim, glavna je zasluga Balline knjige upravo analiza bitnih razlika ovog »birokratskog« tipa od tehnokracije.

Tehnika moći organiziranja proletarijata, tehnika vladanja, zasnovana je prvenstveno na avantgardi komunističke partije, koja **transmisijom** strogo hijerarhijske organizacije odozgo-dolje, marksistički univerzalizam budućnosti, marksističku apsolutnu znanost rada prenosi masama. Partijski kadar utemeljuje strukturalnu univerzalnost kao partijnost. Centralizam, disciplina, kritika-samokritika kao i sam pojam kadra (uzet iz francuskog vojnog rječnika) ovlašćuje autora da nazove tu zajednicu tehnicističko-militarističke. Prisutnost i utjecaj Crvene armije zbog specifičnh uvjeta Oktobarske revolucije ima pri tome znatan udio. U nas pojam ruko-vođenje najbolje odgovara ovom tipu organizacije. Na ovom se već planu suštinski razlikuje pojam tehnokracije i pojam rukovođenja. Bez obzira na ovaj »tehnicističko-militaristički« faktor, razlika tehnokracije i rukovođenja utemeljena je na razlici istine dijelova, pozitivne nauke, koja ide u apstraktni napredak bez sagledavanja cjeline i univerzalizma istine cjeline, koja prethodi dijelovima i nadređena im je u apsolutnoj znanosti rada. Sa ovoga, apsolutnoga stanovišta, također se razlikuje revolucionar po pozivu, revolucionar kao zanimanje od tehnokrate, usprkos tome da je sekularizirani pojam Revolucije u profesiju, uvjetno rečeno, birokratiziranje. Za razlikovanje ima 2 osnova: 1. profesionalni revolucionar je već u samom predrevolucionarnom dobu u pravidno specijalističkoj djelatnosti, jer je njegova specijalnost stručnost zasnovana na univerzalizmu. On je, dakle, specijalist univerzalizma! 2. organizacije moći proletarijata kao transmisija profesionalnog revolucinara ne stavlja ga, osim izuzetaka, u ured, u büro, već je temeljena na agitaciji, propagandi, organizaciji. Lenjinska dijalektika teorija-praksa-akcijsko jedinstvo, iako cijelo društvo gleda kao jedan ured i tvornicu s jednakim radom i jednakim nadnicama sa strogim podređivanjem i kontrolom, nije sistem logike kalkulatorskog, funkcionalnog rada, već logika sistema diktature proletarijata.

Razdoblje etabliranog marksizma-lenjinizma, po autorovom shvaćanju, konačno razgraničava pojam rukovođenja i tehnokracije kao i socio-empirijskih univerzalizam od Marxove vizije komunizma. Iza herojskog revolucionarnog razdoblja, univerzalizam se prakticira kao etabliranje i institucionaliziranje. Staljinističkom teorijom o revoluciji »odozgo« i socijalizmom u jednoj zemlji definitivno se prekida sa tehnokracijom. »Jedinstvo vodstva, klasa i masa« ideologizira univerzalizam komunističke zajednice kao identifikaciju sa sistemom. Na ovome utemeljena posebna misija Rusije (vlastiti privredni sistem napr.) povezuje sovjetski patiotizam sa proleterskim internacionalizmom nasuprot građanskom nacionalizmu i kozmopolitizmu. Integracionalizam se postiže permanentnim čistkama kao tehnikom moći vladanja. Centralistički voluntarizam borbenog stroja humanizam još provodi kao ritual i ideologiju. Subordinacija privrede politici, rukovođenju, završava tehnikom moći rukovodioca. Partijnost (od riječi pars, partis = dio) predstavljena kao univerzalnost kriti-

zira »birokratizam«, kada se suprotstavlja partikularnost interesa partijskoj univerzalnosti.

Autorova studija, koja je mnogo bolja u analizi razlika rukovođenja i tehnokracije, nego u analizi sličnosti, ukoliko je uopće ima, naznačuje ipak sličnost u kontinuitetu i diskontinuitetu formiranja rukovođenja od Marxa do Lenjina i etabliranja. Za ovo jedinstvo u idealnom tipiziranju naročito je interesantna centralistička briga o »kadru« — »nomenklatura«, koja po sektorima predviđa kadrovsku, personalnu politiku kao centraliziranu tehniku organizacije moći. Autor nam je pokušao pokazati da od Marxovog univerzalizma, Lenjinovog profesionalnog revolucionara do etabliranja i integracionalizma postoji kontinuitet rukovođenja. Rukovođenje se ipak, od »specijalnosti univerzalnosti« do »crvenih direktora« utemeljuje na općem kao partijskom, a marksizam-lenjinizam nadređen je svakom stručnom znanju kao svjetonazor avangarde, a transmisijom i cijelog društva.

Nedostatnost Ballinog filozofijskog utemljenja rukovođenja na apsolutnoj znanosti rada, po kojoj je onda avangarda proletarijata samosvijest rada o sebi, za-sebe o- i za- sebe, onemogućava ga za bitno razumijevanje »univerzalnosti« rukovođenja kao i partikularizma »tehenokracije«. Bez te dimenzije rukovođenje je minorno spram tehnokracije. Također zbog tog utemeljenja oduzeta je mogućnost klasnog, marksističkog pristupa kritici, kako rukovođenja, tako i tehnokracije, jer je »univerzalizam« apsolutne znanosti rada s onu stranu tehnokracije i rukovođenja sa problemima transponiranja ontološkog u ontičko, apsolutnog u empirijsko.

Vrijednost Balline knjige je relevantnost razlike pojma tehnokracije i rukovođenja, koja se u pojmovnoj konfuziji upotrebljava promiskue kao »birokracija«. Znanje izvanrednih razlika i njihova povijesnost minimalna je pretpostavka za smisleno razumijevanje »birokracije«. Sociološko distinguiranje tehnokracije i birokracije nije sadržajno do kraja odredilo pojam »Kadervrwaltunga«. Naglašavajući razlike, bez filozofijskog utemeljenja, osim spomenutih nedostataka, izostavilo je sličnost jedne i druge tehnike vladanja.

Neophodna organizacija svakog društva, na Zapadu se ispoljava kao racionalna organizacija rada sa stručnim i profesionalnim zvanjima, a sovjetski kao organizacija društva na principima komunističke zajednice i univerzalnog znanja. Društvo bazirano na stručnim znanjima i profesionalnoj podjeli rada, »Fachverwaltung« još ne objašnjava, pojam moći stvari nad ljudima — jednog sloja stručnjaka, koji su nosioci svrsishodnog rada, qua privatnog vlasništva. Tek organizacija moći, organizacija upravljanja radom sa strane malog broja stručnjaka, koji su »transmisija« »objektivnog znanja«, »racionalne ekonomije« i »pravnosti moderne države«, bez animoziteta i pejorativnosti je **vladavina stručnjak — tehnokracija.** Analogno tome »Kaderverwaltung«, kadrovsko upravljanje bazirano na viziji univerzalnosti komunističke zajednice i samosvršnog rada jest vladavina moći jednog sloja društva, koje zbog centralizirane moći transmisijom prenosi apsolutno znanje na široke mase. U tom smislu jest to **vladavina rukovodioca.** Nedomišljenost autorovih teza, ali njihova ipak sociološka relevancija, prihvatljiva i za nas, legitimira prijevod »Fachverwaltunga« i »Kaderverwaltunga« u »tehnokracija« i »rukovođenje«.

Marxova apsolutna znanost rada i njen put u totalnu praksu povijesnj je put moći tehnike (rada), a ne tehnike moći, što je slučaj i u tehnokraciji i u rukovođenju. Nadvladavanje besmislene, parcijalne stručnosti, koja kao dio bez cjeline nema smisla kao i apstraktnog quasi univerzalizma leži ontički u asocijaciji neposrednih proizvođača, koja je humanizam bez rituala i ideologije.

Blaženka DESPOT

OTVORENO PISMO DRUGU ZIHERLU*

Poštovani druže Ziherl,

Prije svega, dopustite da pozdravim Vaš povratak na našu filozofsku scenu u Vašoj nekadašnjoj ulozi. Dopustite također da Vas podsjetim: U jesen 1960. godine Jugoslavensko udruženje za filozofiju i sociologiju organiziralo je, na Vaš prijedlog, diskusiju o teoriji odraza. Međutim, kad smo se okupili na Bledu i kada je uz Vaše sudjelovanje odlučeno da se diskusija o teoriji odraza ne drži u plenumu nego u filozofskoj sekciji, Vi ste iz filozofske sekcije prešli u sociološku!

Od trenutka kada ste tako napustili filozofsku sekciju do trenutka kada ste se sa optužnicom u starom stilu pojavili na simpoziju o Lenjinu (i na 8. strani »Borbe« od 27. I 1974) prošlo je više od *trinaest godina*. Vaše je pravo, naravno, da sad pokušate »povratak« u staroj ulozi, ali je pravo javnosti da o tom pothvatu sudi, kao što je, nadam se, i moje pravo da Vam kao objekt Vaših javnih poduka uputim nekoliko pitanja.

Prije svega, ako ste odlučili da sudjelujete na jednom simpoziju o Lenjinu, zašto se niste potrudili da kažete nešto o samom Lenjinu? Ako ste već odlučili da simpozij o Lenjinu iskoristite za razračunavanje s radovima suradnika »Praxisa« (i napose s mojim radovima), zašto se niste potrudili da te radove pažljivije pročitate? Na osnovu čega me, ignorirajući moje radove o Lenjinu (na simpoziju o Lenjinu!) optužujete za »borbu protiv Marxa i marksizma«?

Vi ćete, možda, reći da ne optužujete napamet, jer ste svoju optužbu zasnovali na citatima iz mojih radova. Razmotrimo zajedno te citate.

---

*) Ovo »Otvoreno pismo drugu Ziherlu« predstavlja odgovor na napis B. Ziherla »Nekoliko riječi o Lenjinovim kritičarima danas i kod nas«, objavljen u »Borbi« od 27. I 1974. Taj sam odgovor pred više od mjesec dana poslao redakciji »Borbe« s molbom da ga objavi, no spomenuta ga redakcija nije objavila niti se udostojala da bilo šta odgovori na moju molbu. Tako mi nije ostalo drugo nego da ga ponudim redakciji »Praxis«, pa drugovima u redakciji zahvaljujem što su pristali da ga objave. — G.P.

Ukupno ste naveli *četiri* citata iz mojih radova, *jedan* iz knjige »Filozofija i revolucija«, a *tri* iz radova objavljenih na njemačkom jeziku. *Čemu to forsirano citiranje mojih njemačkih radova?* Neupućeni čitalac prirodno će zaključiti da moji (za kritičara poput Vas) najzanimljiviji radovi nisu ni objavljeni u Jugoslaviji. Međutim, *dva* od ta tri citata uzeta su iz moje knjige »Wider den autoritären Marxismus« (Frankfurt 1969) koja predstavlja samo *njemački prijevod engleskog prijevoda moje knjige »Filozofija i marksizam«* (Mladost, Zagreb 1965). Zar Vam je to zaista bilo nepoznato? Vi citirate, što znači da ste imali u rukama (i, nadajmo se, čitali) moju posljednju knjigu »Filozofija i revolucija«. U bibliografskoj bilješci na str. 224 te knjige mogli ste pročitati da je knjiga »Filozofija i marksizam« prevedena na engleski, češki, njemački, španjolski i japanski, te da je njemački prijevod objavljen pod naslovom »Wider den autoritären Marxismus«. Da li su Vaše sposobnosti za *orijentiranje u bibliografiji* (koje biste kao sveučilišni profesor morali njegovati) malo zatajile ili Vam je bilo *lakše* da moje citate prevedete s njemačkog na hrvatski ili srpski nego da ih navedete direktno po hrvatsko-srpskom originalu? Ako ste imali ambiciju da ovakvim kružnim prevođenjem stilski usavršite moj tekst, bojim se da niste uspjeli, nego da ste ga u pogledu stila čak i malo *unakazili*. To se može utvrditi dosta lako, ako se uporede citati iz moje knjige što ih Vi prevodite po njemačkom prijevodu s mojim originalnim tekstovima na hrvatskom ili srpskom jeziku (vidi »*Filozofija i marksizam*«, Mladost, Zagreb 1965, str. 75, redak 3—8 i str. 35, redak 1—3 odozdo). Šta ste, osim stilističkih poboljšanja (koja nažalost nisu uspjela) željeli postići Vašim prevodilačkim pothvatom, nije mi poznato, no što ste tom procedurom doista postigli kod nekih neupućenih, to, bojim se, dobro znamo obojica: stvorili ste *lažan utisak* da je riječ o tekstovima koji iz ne znam kakvih pobuda ili razloga nisu objavljeni u Jugoslaviji.

No najljepše stoji s onim *trećim* citatom, s *»konačnim zaključkom«* što ga navodno »možemo pročitati u zborniku koji je pod naslovom 'Revolucionarna praksa. Savremeni jugoslavenski marksizam' izišao na njemačkom«. Da vidimo šta ste to pročitali na njemačkom: »U svom prilogu Jugoslavenska filozofija i revija 'Praxis' naš filozof opovrgava staljinizam 'zajedno s nazorima Engelsa i Lenjina, koji su suodgovorni za nastanak staljinizma«.

Izvinite, druže Ziherl, ali na mjestu na koje Vi upućujete (str. 12), »naš filozof« *ne opovrgava ništa* (pa čak ni staljinizam), nego samo *informira o diskusiji* koja je pred gotovo *petnaest* godina održana u Sarajevu. Dopustite da cijelu inkriminiranu rečenicu navedem na njemačkom, a Vi ćete je već lako prevesti na hrvatski ili srpski: »Die Diskussion 'Probleme der marxistischen Philosophie heute', die von der Jugoslawischen Gesellschaft für Philosophie in Sarajevo 1959 veranstaltet wurde, zeigte, dass sich innerhalb der jugoslawischen Marxisten zwei grosse Gruppen gebildet haben: die erste verwarf zwar einige Aspekte des Stalinismus, behielt aber dessen grundlegende Inter-

pretation des Marxismus bei (Diamat, Abbildtheorie usw.); die zweite Gruppe lehnte den Stalinismus insgesamt ab, einschliesslich der Ansichten von Engels und Lenin, welche man für das Zustandekommen des Stalinismus mitverantwortlich hielt«.

Uzgred rečeno, ni ovu rečenicu niste morali tražiti *u Njemačkoj*, jer ste je, opet bolje formuliranu, mogli naći i u mojoj knjizi »*Čemu Praxis*«, Zagreb 1972, str. 204, redak 1—6 odozdo i str. 205, redak 1—8 odozgo: »Diskusija o 'Problemima filozofije marksizma danas' koju je organiziralo Jugoslavensko udruženje za filozofiju u Sarajevu 1959. godine pokazala je da je među jugoslavenskim filozofima marksistima došlo do podjele u dvije široke grupe: (1) na one koji odbacuju neke aspekte staljinizma ali brane osnovne crte staljinističke interpretacije marksističke filozofije kao što su dijalektički materijalizam, teorija odraza itd. i (2) na one koji odbacuju staljinizam kao cjelinu (uključujući i one Lenjinove i Engelsove poglede koji ih čine pretečama staljinizma) s intencijom da razviju novo shvaćanje filozofije, koje će počinjati od Marxa, ali neće ostajati pri njemu.«

Međutim, glavni problem nije ni u stilu ni u jeziku s kojeg citirate, već u tome što mi Vi kao moj »konačni zaključak«, do kojeg sam došao u jednoj zapadnonjemačkoj publikaciji, pripisujete opovrgavanje Engelsa i Lenjina, pozivajući se na jedan istrgnuti djelić jedne rečenice u kojoj ja ništa ne opovrgavam, nego samo konstatiram da su neki naši filozofi još 1959. godine u Sarajevu (uzgred rečeno u Vašem prisustvu) odbacili *neke* Engelsove i Lenjinove poglede — naime *one* koji ih čine »suodgovornima za nastanak staljinizma« (ako baš insistirate da prevodimo doslovno s njemačkog). Molio bih Vas da mi objasnite: *čemu takvo definzormiranje javnosti, druže Ziherl?*

Vaš eventualni izgovor da spomenuti zbornik niste imali u rukama i da ste navedenu dezinformaciju, kako to i sami u fusnoti pošteno priznajete, preuzeli iz istočnonjemačkog časopisa »Deutsche Zeitschrift für Philosophie«, Berlin 1972, br. 2, str. 206, ne može služiti kao opravdanje. Poput drugih časopisa i ovaj se istočnonjemački sastoji od pojedinačnih priloga, pa Vi tu dezinformaciju o meni niste preuzeli iz časopisa kao takvog, nego iz jednog određenog priloga, *iz članka Alfreda Kosinga* »Die Verfälschung und Preisgabe der materialistischen Dialektik durch den modernen Revisionismus« (»*Falsificiranje i napuštanje materijalističke dijalektike od strane modernog revizionizma*«). Da li ste Vi, druže Ziherl, *omaškom* prešutjeli Kosingovo ime ili ste ga prešutjeli zato što *dobro znate da je on okorjeli staljinist* koji se istakao ne samo »filozofskim« napadima na jugoslavenske filozofe marksiste, nego i političkim napadima na rukovodstvo Saveza komunista Jugoslavije? Zar je Vama, *iskusnom političkom čovjeku*, zaista nepoznato da je taj *isti Kosing* u tom *istom časopisu*, u zajednici s M. Kleinom, još 1958. godine pisao: »Tim programom (riječ je o Programu Saveza komunista Jugoslavije — G. P.) i njihovom revizionističkom politikom *vođe Saveza komunista Jugoslavije potkopavaju ideološko i političko jedinstvo socijalističkog lagera, napuštaju tlo proleterskog*

internacionalizma i potpomažu hajku imperijalista protiv Sovjetskog Saveza i svjetskog socijalističkog sistema. Taj program potpomaže prodiranje građanskih i revizionističkih teorija u radničku klasu, faktički potpomaže nastojanje imperijalista da oslabe borbenu moć radničke klase i koči razvoj socijalizma.« (»Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 4/1958, str. 508, potcrtao G. P.).

Lijepog li ste učitelja odabrali, druže Ziherl!

Da ne bude nesporazuma: ne zamjeram Vam što me napadate, već zato što širite dezinformacije. Za Vaše (ponešto zakašnjele) napade na časopis »Praxis« i na moje radove postoje dobri razlozi: naši pogledi na marksizam doista se *principijelno razlikuju.* Po mom mišljenju, naime, Marx nije bio filozof u tradicionalnom smislu, kao što nije bio ni običan ekonomist, sociolog ili politolog (ni kombinacija svega toga). On je bio *mislilac revolucije,* koji je, ne mimoilazeći filozofiju, političku ekonomiju i socijalističku misao, ali ih tim više nadilazeći, mislio revoluciju kao puninu bivstvovanja, kao mogući preobražaj samootuđenog klasnog društva u istinski slobodnu ljudsku zajednicu. Kao takav on se ne uklapa ni u kakav tradicionalni filozofski, ekonomski, sociološki ili politički pravac, niti je njegova misao samo nova varijanta neke stare misli. Po Vašem mišljenju, naprotiv, Marx se bavio filozofijom u tradicionalnom smislu, osnovno pitanje tradicionalne filozofije bilo je i njegovo osnovno pitanje, a njegovo rješenje tog pitanja bilo je samo nova (dijalektička) varijanta jednog *starog filozofskog pravca* (materijalizma). Ova interpretacija nije samo Vaša, nego je jako raširena, a ja je po njenom najznačajnijem predstavniku nazivam »staljinističkom«. (Po svom klasnom korijenu mogla bi se nazvati »građansko-birokratskom«, a po društvenoj funkciji, blago rečeno, »konzervativnom«.)

Svoju interpretaciju Marxove misli dosta sam detaljno izložio u nizu radova, a najpotpunije u knjigama »Filozofija i marksizam« (1965) i »Filozofija i revolucija« (1973). Nastojeći da mislim o Marxu (i na tragu Marxa o odlučnim pitanjima suvremenosti) ujedno sam podvrgavao kritici i staljinističke deformacije Marxove misli. S Vama lično (kao ni s Vašim idejnim saveznikom A. Kosingom) nisam posebno polemizirao, jednostavno zato što u Vašim radovima nisam našao nešto posebno zanimljivo.

Kako Vam je dobro poznato, Vaša knjiga »Dijalektički i istorijski materijalizam« (2 sv., Beograd 1951—1952) predstavlja neoriginalnu kompilaciju Rozentala, Leonova i drugih sličnih popularizatora dijalektičkog materijalizma (Vaš je doprinos tek u tome što njihove teze ilustrirate domaćim primjerima). Ja Vam zbog takve knjige u to vrijeme nimalo ne zamjeram (premda je već i u to vrijeme bilo u nas početaka samostalnijeg marksističkog filozofskog mišljenja). No otad je prošlo preko 20 godina, pa ako smatrate da su osnovne koncepcije koje ste tamo zastu-

pali ispravne, zašto niste kasnije pokušali da ih malo samostalnije izložite i obrazložite? *Zašto se niste pravovremeno odlučno suprotstavili pogledima naših »autentičnih marksista«* oko revije »Praxis« i »metodama njihove borbe protiv Marxa i marksizma«? Tu dolazimo do točke gdje, uz sve poštovanje prema Vašoj dobi i zaslugama (za »naš« dijalektički materijalizam), ipak moram da Vam malo prigovorim zbog Vašeg *oportunizma.* Dopustite da objasnim šta pod tim mislim.

Do bledske diskusije o teoriji odraza Vi ste odlučno branili pozicije dijalektičkog materijalizma, žestoko napadajući svako odstupanje od njih. No nakon bledske diskusije, kada je izgledalo da politički forumi više nisu spremni da nedvosmisleno i bezrezervno podržavaju koncepciju filozofije koju ste Vi zastupali, Vi ste u (sve rjeđim) javnim istupima počeli da lavirate, pomalo se prilagođavajući pogledima (kako ih ironično nazivate) »autentičnih marksista«.

Na naučnom skupu *»Marx i savremenost«* koji je održan u Aranđelovcu od 17. do 21. XII 1963 (pred više od deset godina!) podnio sam u Vašem prisustvu saopćenje na temu »Marx kao filozof«. U unaprijed poslanim tezama i, napose, u obrazloženju tog saopćenja i u zaključnoj riječi u diskusiji o njemu iznio sam upravo onu interpretaciju Marxa koju Vi sada osporavate, a koja je kasnije objavljena u časopisu »Praxis« broj 4—5/1965, str. 611—618) i u knjizi »Filozofija i marksizam« (pa tako i u njenom njemačkom prijevodu). Neki dijelovi mog izlaganja na tom simpoziju gotovo se doslovno poklapaju s onim citatima što ih Vi sada navodite kao moja tobože najnovija otkrića u Njemačkoj. Dopustite da Vas podsjetim bar na neke od tih dijelova — prema publikaciji *»Prvi naučni skup Marks i savremenost.« I deo. Beograd 1964:* »Međutim, pod imenom Marxove filozofije pojavljuje se i filozofska koncepcija koja se također naziva »dijalektičkim materijalizmom«; koncepcija koja je razvijena u radovima Engelsa, Plehanova, Lenjina, razrađivana od sovjetskih filozofa između dva rata i u simplificiranom obliku izložena od Staljina.« (str. 78) »I materijalistički je odgovor, koji Engels zastupa, da je priroda prvobitna u odnosu na duh. Ta se dualistička koncepcija, po mom mišljenju, ne slaže s monističkom koncepcijom koju je Marx razvio u svojoj filozofiji humanizma. — Drugi je prigovor koncepciji dijalektičkog materijalizma da je njegova osnovna gnoseološka teza — teorija odraza — nespojiva s prirodom fenomena spoznaje i s Marxovim shvaćanjem čovjeka kao bića prakse.« (str. 78—79) »Ako pažljivije proučimo Marxove radove, i ranije i kasnije, vidjet ćemo da osnovno pitanje filozofije nije pitanje o odnosu materije prema duhu, nego pitanje o odnosu čovjeka prema prirodi ili prema svijetu u kome živi.« (str. 87)

O ovim se tezama na spomenutom skupu razvila živa i zanimljiva diskusija, no ja sam, druže Ziherl, očekivao od Vas da

ćete me sa Vaših pozicija na licu mjesta podvrći oštroj kritici. Umjesto toga, Vi ste u općoj debati o filozofiji rekli: »Pokazalo se da ima takvih osnovnih pitanja u pogledu kojih među našim filozofima, bar prema utisku stečenom na ovom savetovanju, ipak *ima više saglasnosti nego što se to obično misli*... Od početka Marksove i Engelsove zajedničke delatnosti pa do kraja njihovog stvaralaštva suština čoveka je za njih bila u njegovoj praktičnoj delatnosti. Čovek je za njih bio *biće prakse*, ako pod praksom shvatamo proces neprestanog savlađivanja i svesnog — na osnovu ljudskih saznajnih moći — menjanja stvarnosti. Takvo shvatanje ljudske, čovekove suštine provlači se kroz Marksova dela, počev *od Ekonomsko-filozofskih rukopisa pa do Kapitala* i njegovih veoma značajnih primedaba na Vagnerov udžbenik političke ekonomije.« (str. 187) Itd, itsl. — da biste u zaključnom pasusu još jednom ponovili: »U toku ovih diskusija u meni se učvrstilo ubeđenje da nam *mnoge naše kontraverzije ponekad izgledaju veće nego što one stvarno jesu*, naprosto zbog toga što se služimo različitim nazivima za iste stvari.« (str. 189, podcrtao G. P.).

Šta mi je nakon ovakvih i sličnih riječi preostalo nego da se odmah iza Vas ponovno javim za riječ i kažem: »Riječ u diskusiji druga Borisa Ziherla bila je za mene doživljaj, i to ugodan. Očekivao sam da će drug Ziherl podvrći oštroj kritici »apstraktni humanizam« koji je ovdje zastupala većina učesnika. Međutim, *on je u svom izlaganju dao dovoljno elemenata da ga upišemo u »zagrebačku filozofsku školu apstraktnog humanizma«*. Bez obzira na neka neslaganja s njim, ja bih to pozdravio, pa u ta neslaganja sada ne bih ulazio.« (str. 190, potcrtano naknadno).

Uzgred rečeno, od ovog »upisa« u »apstraktni humanizam« Vi se tada niste nijednom riječju ogradili.

Čitanje Vašeg članka u »Borbi« bilo je za mene ponovo svojevrstan doživljaj, ovaj put nešto neugodniji. Nakon *deset godina* razmišljanja Vi ste najzad shvatili šta se dogodilo u Aranđelovcu, naogušili ste se protiv Marxovih »Ekonomsko-filozofskih rukopisa« i protiv shvaćanja čovjeka kao »slobodnog bića prakse« te ste iz osnova korigirali ne samo svoj »utisak stečen na ovom savjetovanju« nego i svoje učvršćeno »ubeđenje«. Obogaćeni novim spoznajama smiono ste krenuli (najzad!) u pohod protiv »autentičnih marksista« oko »Praxisa«. U tom pohodu mogu Vam poželjeti svaki uspjeh, samo Vas molim *da Vaš misaoni razvoj u Jugoslaviji ne prikazujete kao moje nove zaključke u inozemstvu.*

No kad je već riječ o inozemstvu i o Vašoj informaciji da »spisi« naših »filozofa prakse« »pune tuđa, naročito zapadnonjemačka književna tržišta« dopustite da Vas malo korigiram: Ti spisi pune, s malim varijacijama, gotovo sva svjetska književna

tržišta, od Mexica do Japana (bez opasnosti da će ih prepuniti!), a tamo gdje ne pune tržišta (kao npr. u Sovjetskom Savezu) pune police s knjigama što se za »internu upotrebu« prevode u Institutu za filozofiju Akademije nauka (što nam je službeno rečeno prilikom službenog posjeta sovjetskim filozofima 1966. godine). Što se pak tiče naših »dijalektičkih materijalista« bojim se da njihovi radovi (bez moje krivnje!) ne pune *nikakvo* tržište, pa čak ni police za »internu upotrebu« — iz jednostavnog razloga što čak ni oni koji im inače izvana vatreno aplaudiraju nisu posebno zainteresirani za prevođenje tih kompilacija natrag na jezik originala.

U Zagrebu, 31. I 1974.

Gajo Petrović

NAUČNA ISTINA I ISTINA JEDNE POLITIKE

Nebojša Popov

Beograd

Mi smo uvek govorili da »levi« jesu oni desni, koji desničarstvo maskiraju levim frazama. To je malo smešno, drugovi. Pa zar to, drugovi, nije smešno.

J. V. Dž. Staljin

Minulo je već više od godinu dana otkako je, u oktobru 1972. godine, u službenoj javnosti obnarodovan jedan spisak nastavnika Filozofskog fakulteta u Beogradu kojim su oni obeleženi kao ikonoklaste, neprijatelji svemu onome što bi se danas imalo smatrati za Dobro, Svetinju. Na takvom spisku našlo se i moje *ime*. Proticalo je vreme, menjali su se i spiskotvorci i imena na spiskovima, a kampanja je rasla sve dotle da povremeno dobija obeležja pogroma. Ono što je u svemu tome ostalo postojano jeste nedostatak bilo kakvog obrazloženja iz kojeg bi se mogla videti *činjenična* zasnovanost sve učestalijih, brojnijih i strožijih optužbi.

Iz razumljivih razloga, pažljivo sam pratio kampanju, ne gubeći nadu da će jednoga dana optužbe postati jasne i obrazložene. Najzad, krajem decembra 1973. godine, kada je izgledalo da kampanja seže ka svom vrhuncu, po *prvi i jedini put* našao sam uz svoje ime (»neprijateljsko«) i nešto što je nalikovalo na obrazloženje pripisane mi krivice.

Sa više strana, preko radija i televizije, dnevne, večernje i nedeljne štampe (*»Borba«, »Politika«, »Vjesnik«, »Večernje novosti«, »Komunist«, »VUS«, »Studentski list«*), obručen mnoštvom zahvaćenim dejstvom sredstava za masovno opštenje, čuo sam i video, da je Dušan Dragosavac, profesionalni političar i doktor ekonomskih nauka, u jednom svom govoru o časopisu

»*Praxis*«, osporavao naučnu osnovanost i marksističku opredeljenost nekih rezultata mojih istraživanja.

Kada sam pokušao da utvrdim gde i šta je Dragosavac stvarno rekao nastupile su izvesne nevolje. O tome su na raznim mestima objavljena različita obaveštenja. Tek onda kada sam prikupio sva dostupna obaveštenja, mogao sam, približno tačno, ustanoviti da se radi o govoru Dušana Dragosavca na proširenog sastanku Ogranka SKH nastavnika Filozofskog fakulteta u Zagrebu, održanom početkom meseca decembra, na kojem se, uz učešće članova Redakcije, govorilo o časopisu »*Praxis*«. Ustanovio sam, dalje, da je najpotpuniji izvor obaveštenja o ovom govoru ona verzija koju je Dragosavac autorizovao i objavio u »*VUS*«-*u* (br. 1128, Zagreb, 19. XII 1973, str. 5). Bilo bi sasvim razumljivo kada bismo pažnju ograničili na taj izvor da na jednom drugom mestu (»*Politika*«, Beograd, 17. XII 1973, str. 5.) nije objavljena još jedna optužujuća ocena o mojim stavovima iz istoga govora. Prema ovim izvorima, Dragosavčeva zapažanja odnose se na dva moja članka objavljena u časopisu »*Praxis*«. To su »Oblici i karakter društvenih sukoba« (»*Praxis*« br. 3-4/1971, str. 329—346.) i »Sociologija i ideologija« (»*Praxis*« br. 3-4/1972, str. 411-455.).

Ovim zapažanjima, verovatno, ne bismo pridali veći značaj, da nisu po sredi *principijelna* društvena i naučna pitanja i da ne predstavljaju osoben prilog jednoj dugotrajnoj i sistematskoj kampanji čije se *praktične posledice* sve jasnije naziru.

1.

Članak »Oblici i karakter društvenih sukoba« objavljen je u onom broju časopisa »*Praxis*« koji je u celini bio posvećen temi »Trenutak jugoslavenskog socijalizma« (isti članak je preveden na francuski jezik i objavljen u međunarodnom izdanju istoga časopisa). Časopis je štampan u leto 1971. godine, u vreme kada je nacionalistički »masovni pokret« davao glavno obeležje rastućoj krizi jugoslovenskog društva. Pažnja saradnika časopisa »*Praxis*«, budući da se radi o marksistima to je potpuno razumljivo, bila je usredsređena na uzroke, pojavne oblike i razmere društvene krize. I ja sam nastojao, čitaoci će sami suditi o tome koliko uspešno, da analiziram povezanost glavnih oblika društvenih sukoba sa promenama strukture (odnosa unutar i između društvenih klasa, slojeva i grupa, kao i njihovo organizacijsko objedinjavanje i razdvajanje) savremenog jugoslovenskog društva. Središnja tema razmatranja spada, dakle, u predmet nauke o društvu. Nauke o društvu koja polazi od Marksovog shvatanja *istoričnosti društva*, prema kojem se društvena struktura posmatra u njenoj istorijskoj promenljivosti, jednako kao uzrok i posledica društvenih protivrečnosti i sukoba. U tom smislu, savremeno jugoslovensko društvo posmatrano je u njegovim osnovnim menama, od ustanka 1941. do naših dana, i to samo u osnovnim crtama. U ovom članku, kako je napomenuto

na str. 340, izložen je samo deo jednog opsežnijeg istraživanja, i to u vrlo sažetom vidu.

Zainteresovanost javnosti, ne samo stručne i naučne, za ovaj broj »*Praxis*«-a izražena je na dvojak način. Čitaoci su gotovo razgrabili ceo tiraž (3.000 primeraka), a na osoben način reagovali su i pravosudni organi. Časopis je, *prvi put* otkada izlazi (1964.), privremeno zabranjen rešenjem sisačkog javnog tužioca (zbog četiri članka), ovo rešenje potvrdio je sud iz istog mesta (zbog jednog članka), da bi, na kraju ove sudanije, Vrhovni sud SR Hrvatske ukinuo zabranu ovog broja časopisa »*Praxis*«.[1]

U to vreme, a i danas, Dušan Dragosavac zauzima isto visoko mesto u partijskoj hijerarhiji (zamenik sekretara Izvršnog komiteta SK Hrvatske), što rečito svedoči o njegovoj postojanosti kao i o trajnim mogućnostima da izrazi vlastito opredeljenje. Takvu mogućnost on *javno* koristi tek danas, dve i po godine nakon štampanja i sudskog tretmana pomenutog časopisa, pa izjavljuje (prema »*VUS*«-u, navedeni broj): «Da je u tom broju bilo zapaženih antinacionalističkih članaka (čak bih rekao da su oni u tom broju dominirali)«. Odmah za tim, pre nego što bi čitalac mogao i da pomisli na razloge i smislenost ovog *zakasnelog priznanja,* Dragosavac će u središte čitaočeve pažnje staviti članove Redakcije i Saveza komunista. U maniru gotovo pokroviteljske blagosti, Dragosavac ih *prekorava* da njihovoj »budnosti« izmiče to da se u časopisu »kritika države i SK vrši s različitih pozicija — od marksističkih i anarhističkih do građanskih« (»*VUS*«). Uz prekor, nudi im šansu da se poprave, poziva ih na samokritiku, i predočava im nezgode koje će ih zade-

---

1) U rešenju o privremenoj zabrani navedeni su ovi članci: »Oblici i karakter društvenih sukoba« (Nebojša Popov), »Protivrječnosti i nedorečnosti jugoslavenskog socijalizma« (Rudi Supek), »Ideje socijalizma i socijalistička stvarnost« (Zaga Pešić-Golubović) i »Fenomenologija ideološko-političkog nastupanja jugoslavenske srednje klase« (Milan Kangrga), a u presudi Okružnog suda naveden je samo poslednji članak. Predmet sudskog razmatranja, osim časopisa **»Praxis«** bila je i knjiga **»Dokumenti (jun—lipanj 1968.)«**, »Praxis«, 1971; koja je, najpre, bila zabranjena zbog predgovora »Prolegomena za sociološko istraživanje društvenih sukoba« (Nebojša Popov) i dva dokumenta levo orijentisanog studentskog pokreta: »Akciono-politički program« studenata i nastavnika Beogradskog univerziteta i »Proglas revolucionarnih studenata« Socijalističkog sveučilišta »Sedam sekretara SKOJ-a«. Ovi dokumenti bili su u javnom opticaju u celoj Jugoslaviji, samo ih je zabranio Okružni javni tužilac, odnosno Okružni javni sud u Zagrebu 1968. Konačno, Vrhovni sud SR Hrvatske oslobodio je časopis **»Praxis«** od zabrane, a knjiga **»Dokumenti (jun—lipanj 1968)«** mogla je biti javno prodavana pod uslovom da se potkusi za ta dva dokumenta. Vidi o svemu tom dokumente objavljene u časopisu »Praxis« br. 5/1971, str. 757—802. Uz ove dokumente, još jedan podatak podstiče na razmišljanje o postojanosti državnih organa u zaštiti **društvenih vrednosti.** U isto vreme kada se sudilo »Praxisu«, Vrhovni sud SR Hrvatske poništio je rešenje o zabrani rasturanja knjige **»Široki brijeg«** koju je izdao franjevački manastir u Ličtic; (tiraž: 20.000 primjeraka), koje je izrekao Okružni sud u Splitu. Pod pritiskom javnosti, Vrhovni sud SFRJ zabranio je rasturanje ove knjige. Knjiga »Dokumenti (jun—lipanj 1968)«, međutim ostala je **potkresana.**

siti ako je propuste; u tom slučaju biće smatrani za dvoličnjake i frakcionaše. Da bi one kojima se obraća uverio u ozbiljnost iskušenja, Dragosavac pribegava poznatoj formuli »belo-crno«, »toplo-hladno«, pohvaljuje onoliko koliko se čini neophodnim da njegov govor ne bude shvaćen kao kuđenje, pominje pozitivne primere da bi pažnju usredsredio na negativnim, zaklinje se u slobodu da bi se okomio na one koji je zloupotrebljavaju. Neka cenu za popravljanje plati onaj koji je, navodno, promakao »budnosti« Dušana Dragosavca i onih koje on poziva na samokritiku. U takvom kontekstu, Dragosavac će reći (prema «*VUS*»-u): »No, isto je tako činjenica da je u tom broju bilo i antimarksističkih pristupa i članaka. Za potvrdu ove teze citiram iz tog broja stav i polaznu osnovu Nebojše Popova«.

Da bi *pokazao*, videćemo dalje da li je Dragosavac uopšte zainteresovan za *dokazivanje*, sumjivost »stava« i »polazne osnove«, on će, svejedno koliko su mu u tome pomogli analitičari iz aparata kojim rukovodi, *komotno* organizovati dokaze za ocene koje je već izrekao i koje toliko dugo kolaju službenim javnim mnenjem. *Ono što citira iz mojeg članka nije verno originalu, a ono što će izostaviti da citira biće glavni dokaz — protiv mene.* Dragosavac ovako citira deo članka *(prema »VUS«-u)*, velikim slovima označena su mesta u originalu koja on izostavlja:

> Osnovne pretpostavke sistema društvenih odnosa u savremenom jugoslovenskom društvu uspostavljene su tokom oslobodilačkog i građanskog rata (1941—1945. god.). U tim godinama stvoreni su uslovi za eliminaciju dotadašnje vladajuće klase i za ukidanje pretpostavki njene vladavine.
>
> Za docnija zbivanja posebno su značajna dva sukoba iz tog perioda: sukob domaćeg oslobodilačkog pokreta SA STRANIM OKUPATOROM i SUKOB UNUTAR OSLOBODILAČKOG POKRETA i, šire, unutar jugoslovenskog društva.
>
> Početkom rata ova druga konfrontacija nije bila tako jasno izražena kao što će se to kasnije pokazati. Naime, ustanak je otpočeo kao spontana samoodbrana (krajem maja i u junu 1941. godine) od okupatora i, još više, od njegovih domaćih saveznika, koji koriste okupaciju za pljačku i teror. Deobe zaraćenih strana vrše se na nacionalnoj i konfesionalnoj osnovi. U takvim okolnostima, ubrzo posle napada Nemačke na SSSR, rukovodstvo KPJ odlučuje da organizuje PODIZANJE i širenje ustanka (to ne znači da se komunisti tek od tada uključuju u ustanak, mnogi su to učinili znatno ranije ne čekajući direktivu). Razmah ustanka u toku leta i jeseni iste godine i verovanje da rat neće dugo trajati, navodi *profesionalne revolucionare* KPJ, RUKOVODIOCE KPJ, da krajem 1941. godine iniciraju prelazak na »drugu fazu revolucije«, klasnu borbu, borbu za vlast, kako bi se

pitanje vlasti rešilo pre kraja rata (VIDI O TOME: R. HUREM, »POJAVA KRIZE NARODNOOSLOBODILAČKOG POKRETA U BOSNI I HERCEGOVINI KRAJEM 1941. I POČETKOM 1942. GODINE (RUKOPIS DOKTORSKE DISERTACIJE), SARAJEVO, 1970. GODINE. Uzgred da pomenemo, pošto je ovaj rukopis bio štampan, za tu knjigu autor je dobio nagradu povodom godišnjice oslobođenja Sarajeva, aprila 1973. godine). Time je podstaknuto raslojavanje patriotskog fronta, često uz upotrebu brutalnog nasilja. Istraživanja istoričara još uvek nisu jasno pokazala koji je činilac presudno uticao na pomenuto raslojavanje, ali je, za sada, izvesno da su na to uticali, osim sektaške politike rukovodilaca KPJ, i tradicionalna kolebljivost seljaštva i politika čekanja građanskih političara, kao i izvesna popustljivost okupatora prema ustanicima, smišljena radi suzbijanja uticaja komunista na ustanike i razbijanja jedinstvenog oslobodilačkog pokreta time što će ojačati nacionalistički pokreti (u tu svrhu je, između ostalog, pod pritiskom Nemaca, Pavelić formirao Samostalnu pravoslavnu crkvu u NDH).

Neposredno iza ovih redaka, u članku slede još dva pasusa od ključnog značaja za razumevanje osnovne teze koja se u ovom delu članka zastupa. Upravo to izostavlja Dragosavac, videćemo koji su *njegovi razlozi* za takav postupak. Zaključni pasusi u ovom delu članka glase:

> SEKTAŠENJE (U DOMAĆOJ ISTORIOGRAFIJI POZNATIJE POD NAZIVOM »LIJEVE GREŠKE«), UGLAVNOM, PROFESIONALNIH REVOLUCIONARA OZBILJNO JE POGODILO RAZVOJ USTANKA NAROČITO U CRNOJ GORI I HERCEGOVINI, GDE SU USTANIČKE SNAGE NAGLO SLABILE TOKOM PRVE POLOVINE 1942. GODINE.
>
> TOKOM DALJIH GODINA RATA NACIONALISTIČKI POKRETI SVE BLIŽE SARAĐUJU SA OKUPATOROM, A KPJ SE AFIRMIŠE KAO NEOSPORNO DELATNO JEZGRO NARODNOOSLOBODILAČKOG POKRETA. ONA, POD PAROLOM BRATSTVA-JEDINSTVA I STVARANJA JUGOSLAVIJE NA NOVIM OSNOVAMA, STVARA MASOVNI REVOLUCONARNI BLOK KOJI POBEDONOSNO OKONČAVA RAT. NEPOSREDNO POSLE RATA SANKCIONISANO JE STANJE STVORENO TOKOM OSLOBODILAČKOG I GRAĐANSKOG RATA. NACIONALNA IZDAJA DOMAĆE GRAĐANSKE KLASE OSUDILA JU JE NA NESTANAK IZ POLITIČKOG ŽIVOTA, A UBRZO JE SLEDILO I NJENO EKONOMSKO RAZVLAŠĆIVANJE — AGRARNA REFORMA I NACIONALIZACIJA SREDSTAVA ZA PROIZVODNJU.

Pošto je »obradio« izvorni tekst prema unapred datoj, negativnoj, oceni o njegovom autoru, Dragosavac nastavlja da izvršava postavljeni zadatak. On produžuje lov na već ulovljenog »antimarksistu«, čiji bi glavni greh imao biti u tome što *osporava ili potcenjuje ulogu partije u ustanku i revoluciji.* A to je »pokazao« tako što je *izostavio* onaj deo teksta u kojem je neposredno baš reč o ulozi KPJ. Ni ostale Dragosavčeve konstrukcije nisu manje nezgrapne. Mada u tom delu članka nema ni pomena o posleratnim sukobima i promena društvene strukture (o tome se raspravlja u celom, necitiranom, članku), Dragosavac proteže svoju ocenu o članku i autoru, kao da ima u vidu sve što je napisano. Dalje, izostavljajući pojedine delove rečenica (na primer, sukob oslobodilačkog pokreta »SA STRANIM OKUPATOROM«), čini ih ne samo sumnjivim, nego i besmislenim. Zatim, ispuštanje citiranog izvora, trebalo bi da stvori utisak kod čitalaca i slušalaca, kao da su moji stavovi činjenično nezasnovani.[2] Time bi bila »potkrepljena« toliko često ponavljana tvrdnja da se u ovom i sličnim slučajevima ne radi o naučnim i stručnim radovima, nego o »publicistici«, »pamfletistici« i tsl.

Verujući da je pokazao negativnost citiranog »stava«, Dragosavac kreće u obračun sa »polaznom osnovom«, i to na ovakav način (prema »*VUS*«-u):

> Iz ovoga nije teško uočiti nekorektnu osnovu prema revoluciji i Komunističkoj partiji koja ju je vodila. Ne vodi se računa ni o kakvim činjenicama, o istini, nego se s tuđih idejnih pozicija, politikantskih pozicija, daje kritika jugoslavenske oslobodilačke i socijalističke revolucije i jugoslavenskog samoupravnog socijalističkog sistema. Postavka o sukobu unutar oslobodilačkog pokreta, o podjeli zaraćenih strana na nacionalnoj i konfesionalnoj osnovi, ima istina, klasnu, ali buržoasku osnovu, buržoazija je podržavala i razvijala. Sa stvarnošću i NOB-om nema mnogo veze, kao što i teza o raslojavanju patriotskog fronta uslijed sektaške politike KPJ, i, kako N. Popov kaže, tradicionalne kolebljivosti seljaštva, kao i popustljivosti okupatora prema ustanicima nema nikakve veze sa stvarnim kretanjima u revoluciji.

Dragosavac je obećao da će pokazati da je moja »polazna osnova« antimarksistička. I zaista, on na dva mesta upotrebljava reč »osnova«. U prvom slučaju nije jasno šta on podrazumeva pod tim kada kaže da imam »nekorektnu osnovu« prema revo-

---

2) Navodi koje Dragosavac osporava nisu moja otkrića, već naučno prihvatljivi rezultati istraživanja mnogih istoričara, da pomenemo samo neke od njih: Vladimir Dedijer, Jovan Marjanović, Branko Petranović, Veselin Đuretić; osim istoričara, o istim zbivanjima objavili su svoje uspomene učesnici revolucije, od kojih ovde posebno imamo u vidu Rodoljuba Čolakovića i Svetozara Vukmanovića-Tempa.

luciji i partiji. Možda smatra da se neučtivo odnosim prema nečemu što on smatra da mora braniti od neučtivih osoba? Na drugom mestu jasno je ono što on tvrdi, da nacionalni i konfesionalni sukobi imaju »buržoasku osnovu«. To je, barem u nauci, posve jasno, ne samo 1941. nego i 1971. godine, nacionalni i konfesionalni sukobi imaju klasnu, buržoasku osnovu. Isto tako, poznato je i to da je partijsko rukovodstvo u kojem se i onda nalazio Dragosavac stajalo na čelu nacionalističkog »masovnog pokreta«, a pokazalo se i to da nisu svi članovi SKH sledili takvu politiku partijskog rukovodstva. Takvoj politici najodlučnije su se suprotstavili marksisti-komunisti, saradnici časopisa »*Praxis*«, to niko ne može osporiti. To neće moći da pođe za rukom ni Dragosavcu, bilo bi sasvim prozirno ako pokušava da meni podmetne »buržoasku osnovu« kao polazište od kojeg polazim u svojim sociološkim istraživanjima.

Kao da i sam sumnja u uspešnost takvog poduhvata, on bahato i sa nipodaštavanjem rečima-gestovima (»NEMA NIKAKVE VEZE« ili »NEMA MNOGO VEZE«) uverava sebe i druge da imaju pred sobom jednog »bezveznog« i sa drugim »neprijateljima« povezanog antimarksistu. Da bi povratio poljuljano samopouzdanje, Dragosavac će, opet, i sebe i druge, uveravati da stoji na braniku uspešno izvedene revolucije, pominjući pri tome *vojsku i vlast* (Vidi pomenuti »*VUS*«). To je, po njemu, najsigurniji znak kontinuiteta revolucije.

I u ovom slučaju Dragosavac dolazi »na gotovo«. *Policijske mere* koje su već manje ili više davno preduzete prema, navodno, neprijateljima revolucije i socijalizma, on će nastojati da opravda. Ako smo i mogli, makar i za trenutak, da poverujemo da je doktoru Dragosavcu stalo do naučne istine o revolucijii socijalizmu, profesionalni političar Dragosavac će nas razuveriti, postaće jasno da je za njega jedino merodavna istina jedne politike. On će ukoriti Redakciju časopisa »*Praxis*« zato što je izdala saopštenje o progonu marksista u Jugoslaviji, uključiv u to i oduzimanje putnih isprava (pasoša). Naime, jednom broju marksista, u prvom redu studentima i nastavnicima Filozofskog fakulteta u Beogradu, već posle juna 1968. godine i sve do naših dana oduzimani su pasoši, i to na osnovu *diskrecionog prava* Službe bezbednosti, prema kojem mogu da *ne daje obrazloženje* za takve mere. Ni posle dugotrajnog sudskog i upravnog spora, što je i moje vlastito iskustvo, ne može se dobiti i najškrtije obrazloženje za oduzimanje pasoša (oduzet mi je 12. januara 1972. godine), mada je, navodno, po sredi nešto veoma ozbiljno — obrana zemlje. Za tako nešto se sa razlogom ljudima sudi, zar je moguće da je po sredi milosrđe prema onima koji su godinama i sistematski izloženi napadima kao »neprijatelji«?

Opravdanje policijskih mera ne može biti lišeno osobnog, *bahatog cinizma.* Izvesno je da, kako kaže Dragosavac, »Savez komunista u svom radu ne preferira kaznenu politiku«, samo, zapitajmo se koliko *članova* Saveza komunista *stvarno* zna šta se sve preduzima prema jednom delu marksističke inteligencije? I sa kojim pravom Dragosavac dovodi u vezu (da ne kažemo da

poistovećuje) politiku Saveza komunista sa merama koje preduzimaju pojedini državni organi? Zašto on nastoji da podeli odgovornost sa *svim članovima* Saveza komunista? Ispravnu tezu da je poenta Saveza komunista »na društvenoj aktivnosti, socijalističkoj demokratiji i humanizmu«, sam Dragosavac će logički ukinuti već u sledećoj rečenici kada kaže: »Međutim, upravo u interesu društva i goleme većine njegovih članova, u interesu demokratije i humanizma, on mora podržati i red i rad i društvenu disciplinu i odgovornost, pa, prema tome, mora raditi na osposobljavanju državnih organa koji će se efikasno boriti protiv različitih vrsta kriminala, uključujući i politički kriminal, jer bismo u protivnom dopustili aktivnost raznih neprijatelja koji bi ugrožavali naš društveno-politički sistem, poticali i raspirivali šovinizam i razna druga zla« *(»VUS«)*.

Ako ostavimo po strani bojazan da bi uputstva koja bi Dragosavac davao državnim organima bila marksistička i blagovremena, ostaje da se zapitamo o onome što je bitno. Kakva je to revolucija koja se brani od svega što je različito ili suprotno od trenutno službenih stavova i dnevne politike pojedinih organa ili političara time što će ih proglasiti za *politički kriminal?*

Naravno, svaka revolucija branila je svoje tekovine. Ono po čemu se revolucije bitno međusobno razlikuju jesu upravo sredstva kojima se brane, sredstva su najpouzdaniji svedok o kakvim tekovinama i ciljevima se radi. Barem prema *Marksovoj teoriji proleterske revolucije,* proleterska revolucija suštinski se razlikuje od buržoaske po tome što je nesvodljiva na borbu za vlast i osvajanje vlasti, ma koliko da je svrgavanje buržoazije neophodan uslov za radikalne promene uslova i načina čovekovog života. Dosledno Marxu, braniti revoluciju znači boriti se za njeno trajanje, za osvajanje novih horizonata čovekove slobode. Radikalna promena društvene strukture (ukidanje klasne podele rada i klasa, uključiv i radničku klasu) podrazumeva stalno prisutan i delotvoran *revolucionarni pokret.* Socijalistički društveni *sistem pretpostavlja revolucionarni pokret;* ukoliko nema takvog pokreta nema ni socijalističkog sistema. Budući da je proleterska revolucija okrenuta ka budućnosti, ona, kako je pisao Marx, »ne može da crpe svoju poeziju iz prošlosti, nego samo iz budućnosti. Ona ne može da otpočne pre no što se otrese svog praznoverja u prošlost«.[3] Odbrana stečenih pozicija pozivanjem na zasluge stečene u prošlosti primerena je buržoaskoj revoluciji. Nasuprot tome, nastavlja Marx, proleterske revolucije »stalno kritikuju same sebe, neprestano se prekidaju u svom sopstvenom toku, vraćaju se na ono što je prividno svršeno da bi ga iznova otpočele, ismevaju svirepo temeljno polovičnosti, slabosti i kukavnosti svojih prvih pokušaja. . .«[4] Isti stav izrazili

---

3) K. Marx, **Osamnaesti brimer Luja Bonaparte,** »Kultura«, Beograd, 1949, str. 14.

4) Isto, str. 15.

su jugoslovenski komunisti u svom *Programu SKJ*, braneći samostalni i nezavisni *put* u socijalizam od kapitalističkih i staljinističkih tendencija izvan i unutar jugoslovenskog društva. Još uvek stoji zapisano: »Da bismo izvršili svoju istorijsku ulogu u stvaranju socijalističkog društva u našoj zemlji, moramo sve svoje snage posvetiti tome cilju, biti kritični prema sebi i svome delu, biti nepomirljivi neprijatelji svakog dogmatizma i verni revolucionarnom stvaralačkom duhu marksizma. Ništa što je stvoreno ne sme za nas biti toliko sveto da ne bi moglo biti prevaziđeno i da ne bi ustupilo mesto onome što je još naprednije, još slobodnije, još ljudskije!«[5]

Kad slobodu shvatimo i kao *ljudsku potrebu* a ne samo kao objektivnu mogućnost sadržanu u istorijskim zakonima ili kao bezličnu tačku političkih programa, onda je sasvim razumljivo što ljudi *spontano* teže slobodi. Nije manje razumljivo ni to da se spontanim težnjama ka slobodi uporno suprotstavljaju sve konzervativne društvene snage. Pošto su one kapitalističke jasnije uočljive, ne zapostavljajući ih, neophodno je imati u vidu i one koje *iznutra* razaraju revolucionarni pokret i socijalizam. Ne bismo smeli zapostaviti to da Staljin i njegovi sledbenici besprimernom upornošću »žigošu« baš spontane težnje ljudi ka slobodi, i to kao teoriju »klanjanja pred spontanošću radničkog pokreta«, da sistematski brane partiju kao monolitnu organizaciju koja mora da »vodi pokret za sobom« ako neće da se »vuče na repu spontanosti«.[6] Prema ovome shvatanju, oni koji idu izvan stroja, pa bili i komunisti, smatraju se za neprijetelje revolucije i socijalizma. U tom slučaju je potpuno nezamisliv bilo kakav *savez* komunista. Sektaško shvatanje uloge *komunista* suprotno je Marxovom i Engelsovom shvatanju da »komunisti nisu neka posebna partija«, već da oni »stalno zastupaju interese celokupnog pokreta« *(Manifest komunističke partije)*. Staljinizam, to je sasvim poznato, nije samo doktrina, nego i praksa, poseban oblik organizacije društva. Kao takav, staljinizam je nastojao kroz suprotstavljanje ne samo kapitalističkom svetu, nego i suzbijanju komunističkih tendencija u revolucionarnom pokretu i društvu. Sam staljinizam je jedna od varijanti *antikomunizma*.

Upravo zbog takve prirode staljinizma, obnova revolucionarnog i slobodonosnog pokreta nije moguća bez *diskontinuiteta* sa staljinizmom, tek time se stvaraju uslovi za kontinuitet proleterske revolucije. U protivstavu staljinizmu, nastaju radničko samoupravljanje i »nestranački« Savez komunista, čime je označen jugoslovenski, nezavisan i originalan put u socijalizam. Ovim je, usred započete industrijalizacije zemlje, obeležen pravac promene monolitne partijsko-državne strukture, odumiranje partije i države. Strukturalne promene koje su se desile tokom

---

5) **Program SKJ**, »Komunist«, Beograd, 1962. str. 198.
6) J. V. Staljin, **Pitanja lenjinizma**, »Kultura«, Beograd, 1946, str. 24, 25. i 75.

proteklih dvadeset godina, iznedrile su nove društvene protivrečnosti, sažeto izražene u protivrečnosti između proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa. Jugoslovenska revolucija ponovo se suočila sa snažnim kapitalističkim i staljinističkim tendencijama. Otpor i uspešno prevladavanje ovih tendencija može pokazati obnovljenu delotvornost komunističkih ideja.

2.

Druga primedba Dušana Dragosavca, na izvestan način, dotiče odnos socijalizma i staljinizma.

Prema »*Politici*« (od 17. XII 1973.), on je »upozorio i na stav Nebojše Popova 'preuzet iz arsenala antikomunističke propagande, po kojem se staljinizam proglašava opštom karakteristikom socijalističkog društva. To se dobro vidi u njegovoj polemici sa Zdravkom Mlinarom i Josipom Županovim'«.

Zaista, u članku »Sociologija i ideologija« raspravljajući o osnovnoj temi: mogućnost zasnivanja nauke o društvu na Marxovom stanovištu *slobode*, razmatrane su tačke razdvajanja i preplitanja nauke i ideologije.[7] U ovom teorijskom okviru, kritički su prikazana i shvatanja o slobodi, društvenoj strukturi i sukobima, između ostalih teoretičara i poznatijih jugoslovenskih sociologa: Radomira Lukića, Jože Goričara, Zdravka Mlinara, Josipa Županova, Vojina Milića, Rudija Supeka, Ivana Kuvačića i drugih.

Primećeno je, tako, da prema shvatanju Josipa Županova jugoslovensko samoupravljanje, uprkos neefikasnosti u rešavanju »industrijskih konflikata«, ima i neke uzuzetne vrline. Glavna vrednost jugoslovenskog samoupravljanja, po Županovu, jeste u tome što se njime sprečava *politizacija radnika.* O tome je Županov napisao sledeće (citirano na str. 418):

> Samoupravni sistem je depolitizirao štrajk i time pružio globalnom sistemu značajan ventil za ispuštanje pare (drugi je važan ventil emigracija radne snage na Zapadu). Jugoslavija je u toku poslednje dekade doživela blizu 2.000 štrajkova, ali nijedan Istočni Berlin, nijedan Poznanj ili Gdanjsk.

U vezi sa ovom ocenom, uz nastojanje da se izbegnu ideološka iskrivljavanja društvene uloge radničke klase (»pozitivna« ili »negativna«), prikazana su shvatanja italijanskih komunista (izložena u časopisu »*Rinascita*«) o politizaciji poljskih radnika krajem 1970. i početkom 1971. godine. Kao teorijski posebno značajni, navedena su dva stava (str. 418—419): da je pomenuta po-

---

7) Prema jednom od istaknutih savremenih marksista, Anri Lefevru, sociologija ima šansu da od »delimične nauke postane celovita« ukoliko uspešno »preuzme na sebe zahtev za slobodom, tj. otkriće nove celovitosti« (A. Lefevr, **Antisistem**, »Radnička štampa«, Beograd, 1973, str. 96.)

litizacija radnika »manifestacija krize staljinističke koncepcije organizacije društva« (Boffa), i da su radnici Baltika bili »SOCIJALNO NAJSOCIJALISTIČKIJA GRUPA KOJA ODBIJA DA IDENTIFIKUJE SOCIJALIZAM SA STALJINIZMOM« (Pajeta). O nekim već ostvarenim i mogućim rezultatima politizacije radnika, napisao sam uz ovo još i sledeće (str. 419):

> Čini se da je u pomenutim događajima od posebnog značaja način na koji se pokušava oslobađanje društva od *harizmatskog* principa i osobe koja je oličenje ovoga principa. Za razliku od, obično, brutalnih obračuna i dubokih društvenih potresa, do čega dolazi u borbi za »nasleđe harizme« (borba za vlast), sukobi te vrste posle Staljinove smrti samo su noviji istorijski primer, smenjivanje Gomulke prošlo je tako reći bezbolno (slično se događalo i prilikom smenjivanja Novotnog u Čehoslovačkoj). Izgleda da povratak sopstvenog identiteta građana, naroda, radničke klase, sticanje samopouzdanja i afirmacija demokratske inicijative i ne može imati drukčiji do demokratski karakter. Time problem harizme u punom istorijskom značenju nije rešen, ali ono što se u tom pogledu dogodilo u Poljskoj i Čehoslovačkoj nesumnjivo je vrlo značajan događaj u istoriji socijalizma.

U ovom delu članka nije reč o savremenom jugoslovenskom društvu. Od teorijskog značaja je jedna prihvatljiva teza kojom se JASNO NAGLAŠAVA RAZLIKA IZMEĐU SOCIJALIZMA I STALJINIZMA.

Na drugom mestu, u istom članku, u okviru razmatranja o teorijskim problemima iskustvenog istraživanja strukture savremenog jugoslovenskog društva, opisan je jedan izrazit slučaj *suprotstavljanja* politizaciji radnika. Tu nije reč o »divljim« štrajkovima, mada su oni nesumnjivo vrlo značajni, nego o politizaciji radnika *unutar* legalnog poretka, unutar Saveza komunista. Takva politizacija imala bi izuzetan društveni značaj, i to ne samo iz načelnih, nego prvenstveno iz praktičnih razloga, kao *protivstav* tada nastajućem nacionalističkom pokretu, čije su se vođe već tada istakle u suzbijanju levičarskog studentskog pokreta 1968. godine (o tome je pisano na str. 435-437). O pomenutom suzbijanju politizacije radnika napisano je sledeće (str. 450):

> Među retkim i jasnim obrazloženjima suprotstavljanja tome da radnička klasa osvoji pozicije u Savezu komunista jeste govor V. Bakarića na VI kongresu SK Hrvatske. Na inicijativu izvan foruma SK i na osnovu diskusije u Komisiji kongresa, usvojen je »sa velikom većinom glasova« predlog da Statutom SK bude obavezno da »najmanje tri četvrtine članova foruma i organa SK čine komunisti iz radnih kolektiva privrede i društvenih djelatnosti, koji će i nadalje ostati na svojim radnim mjestima« (*Šesti kongres SK Hrvatske* (stenografske beleške), Zagreb, 5—7. XII 1968. god, izd. »Komunist«, Beograd, 1969, tom I, str. 356.). Ovaj predlog je propao, na insistiranje V. Bakarića, većina delegata Kongresa

glasalo je u plenumu protiv predloga Komisije (tom II, str. 205). Razlozi kojima se rukovodio Bakarić, prema održanom govoru, bili su sledeći: (1) ima slučajeva da je u nekim radnim organizacijama radnička klasa u manjini, te bi njihova brojčana premoć u forumima otežala rad foruma; (2) zadaci CK su složeni, posebno zbog međunarodne situacije, a izabrana većina ne bi bila kompetentna da se njima bavi, te bi usled toga jačao uticaj aparata, a to se želi sprečiti; (3) opterećenost radnika neposrednim iskustvom u radnoj organizaciji ojačala bi tendenciju ponovnog pretvaranja SK u operativu; i (4) 3/4 radnika u forumima SK značilo bi uvođenje jednog oblika »diktature ne proletarijata nego diktature neposrednih proizvođača nad ostalim dijelom društva«, što bi značilo »zaostajanje za dosadašnjim razvojem Jugoslavije« (tom II, str. 200-202).

Danas, nastojanje na politizaciji radnika (radnički aktivi u SK, radnička kontrola, izbor radnika u partijska rukovodstva, radnički stanovi itd.) je opšte prihvaćen, službeni stav. To što sam ja o tome pisao pre »zaokreta« službene politike, ne smatram naročitom zaslugom. Ono čemu se odlučno protivim jeste lažno optuživanje da poričem ulogu radničke klase i Saveza komunista u razvoju jugoslovenskog socijalizma. Bez obzira na to da li su takve optužbe pokriće za bilo čije manipulacije ili nečistu savest, čak i kada se sistematski ponavljaju u kampanji protiv nastavnika Filozofskog fakulteta sa već fabuloznog spiska, ne mogu me prinuditi da preuzmem tuđe odgovornosti.

Šta više, polazeći od toga da je svaki stvarni korak radničkog pokreta neuporedivo važniji od mnoštva ideoloških proklamacija, nalazim da i nauka o društvu može tome doprineti podsticanjem i razvojem *klasne svesti* modernog proletarijata. Sudelujući u praktičnoj borbi protiv kapitalističkih i staljinističkih tendencija, marksisti-komunisti imaju i jedan osoben zadatak, da se naučnim sredstvima bore protiv različitih mistifikacija realnih društvenih odnosa i procesa, uključiv i sociološke mistifikacije.

Jedna od rasprostranjenih sociooloških mistifikacija jeste svođenje složene i protivrečne društvene prakse na uprošćene i neprotivrečne *modele*. Kako je to tačno zapazio A. Lefevr: »Pojam *modela*, metodološki sam po sebi koristan, deluje da bi prikrio tendenciju ka *ontologiji sistema*«.[8] »Modelsko mišljenje« uz druge konzervativne teorije istisnulo je pojam slobode iz nauke o društvu, a iskustvena istraživanja koja polaze od takvog načina mišljenja, po pravilu su u službi političke vlasti koja kontroliše društveni život, ometajući progresivne rasplete društvenih protivrečnosti.

---

8) Isto, str. 103.

U pomenutom članku razmatrano je jedno iskustveno istraživanje Zdravka Mlinara, koje polazi od takvog, »modelskog načina mišljenja«. On je u jednom svom radu pretpostavio sukcesiju dva vrednosna sistema (»egalitaristički« i »liberalni«), i, ne upuštajući se u analizu društveno-istorijske uslovljenosti svakog od njih, kao i njihove promene, predstavio je staljinizam kao »tranzitnu« pojavu, o čemu sam napisao sledeće (str. 420):

> Kao ilustraciju ove tvrdnje autor navodi da je prvi Ustav Jugoslavije »u velikoj meri bio kopija njegovog pretka iz staljinističkog razdoblja Sovjetskog Saveza«. Ne može se, naravno, sporiti uticaj ruskog staljinizma na jugoslovenski sistem uključujući i neposredno preuzimanje brojnih rešenja (političkih, ideoloških itd.), ali za sociološko istraživanje daleko je relevantnije utvrditi na koje tendencije u jugoslovenskom društvu prianja, nalazi plodno tlo staljinizam kao opšta karakteristika socijalističkih društava. U protivnom, problem staljinizma, kada je reč o »neruskom« socijalizmu, svodi se na uvoz-izvoz, kao da su pojedinačna socijalistička društva tranzitne stanice koje na duže ili kraće vreme pohodi ovaj putujući bauk, sa ili bez službene organizacije koja ga posreduje (Kominterna, Informbiro — uzgred rečeno, ne treba gubiti iz vida da je KPJ bila među inicijatorima osnivanja Informbiroa posle iskustva sa Kominternom).

Ovo je jedino mesto u članku gde se pominje staljinizam kao opšta karakteristika dosadašnjih *socijalističkih* društava. Mada sam već ranije istakao teorijski značaj RAZLIKOVANJA SOCIJALIZMA I STALJINIZMA, i iz ovde citiranog odlomka iz članka vidi se da je reč o *socijalističkim* društvima, a *ne* o *staljinističkim;* ovo drugo bila bi konsekvenca poistovećivanja socijalizma i staljinizma. Staljinizam je ovde, dakle, shvaćen kao *jedna od* bitnih karakteristika društava nastajućih sa revolucijama XX veka, počev od oktobarske revolucije. Opšta, u tom smislu što se jedna jedinstvena pojava javlja u različitim društvima i u različito vreme. Još je važnije, barem za ozbiljno razmatranje, to da je staljinizam jedna od zakonitih pojava, da se on javlja onda kada postoje za to neophodni uslovi (strukturalni i organizacioni). Shvatanja o staljinizmu kao slučajnoj pojavi (»deformaciji« ili »devijaciji«), kao i njegovo tumačenje »kultom ličnosti«, može biti ideološki upotrebljivo ali ne i naučno valjano.

Naravno, staljinizam se može posmatrati sa različitih teorijskih i ideoloških stanovišta: funkcionalističkih, pozitivističkih i marksističkih; progresivnih, liberalnih, konzervativnih, reakcionarnih. . . Otkuda to da baš ja izaberem *antikomunističko?* Kao što mi je *podmetnuo* poricanje uloge partije i poistovećivanje socijalizma sa staljinizmom, isto tako je Dragosavac *umesto mene a za mene* izabrao antikomunizam, što naravno, odbijam, bez zahvalnosti i bez nagađanja o mogućnim razlozima iz kojih mi čini takvu »uslugu«.

Svako »bira« za vlastito, ono stanovište koje najviše odgovara njegovom životnom iskustvu, obrazovanju i vrednosnom opredeljenju. Kad je reč o odnosu prema staljinizmu, za svakog onog koji drži do činjenica, pogotovo kada se bavi naukom, staljinizam ne samo da nije izmišljotina »kremljologa« i raznih drugih protivnika komunizma i socijalizma, nego je jedna realna i složena pojava. Oni koji zaista poistovećuju socijalizam sa staljinizmom, osporavajući na takav način i svaku mogućnost postojanja »nestaljinističkog« socijalizma, po pravilu, previđaju da i onda kada su staljinističke tendencije jake, nasuprot njih stoje *različite* društvene snage sa *različitim* interesima i ideologijama: različite varijante i *kapitalizma* (liberalni, državni, totalitarni) i *socijalizma.* Još u *Manifestu* Marx i Engels razlikovali su *reakcionarni socijalizam* (feudalistički, malograđanski i nemački ili »istinski«) *od konzervativnog ili buržoaskog socijalizma* i *kritičko-utopiskog socijalizma i komunizma.* Ovima bismo, nakon više od jednog stoleća, mogli dobrojati još i *nacionalni, državni, demokratski* i *samoupravni* socijalizam.

Samo oni politički borci čija delatnost ne pretpostavlja razvijenu teorijsku svest, ovde izostavljamo licemere koji pretpostavljaju rečenicu uverenjima, mogu prevideti složenost sveta u kojem žive. Zarad verovanja u to da je njihova istina jedina, da izvan nje kolaju utvare, koje bi hteli snažnim zamahom da zbrišu s lica zemlje. Tu nedostaje još jedan međučin, nametanje javnosti verovanja da stvarno postoji podela ljudi na Ispravne i Sumnjive.

Tome možemo suprotstaviti jedno drukčije stanovište, teorijsko sa izvesnošću praktičnih konzekvenci koje iz njega proističu. Upravo takvo je opredeljenje za *demokratski komunizam.* Ono počiva na uverenju da takvo stanovište, za razliku od pobrojanih »kapitalizama« i »socijalizama«, omogućuje *istinitije saznanje* o složenosti čovekovog sveta i zakonitostima njegovog menjanja, i, istovremeno, ispiriše takvo *praktično delovanje* koje smera na prekoračivanje već dosegnutih granica čovekove slobode.

Usvajanje komunističkih načela nema samo teorijsko ili samo praktičko značenje. Ono predstavlja ukupno *životno opredeljenje,* a ne puki izbor poziva i radnog mesta, izvan čega teče neki drugi (privatni) život, koji bi mogao biti i suprotan javnom delovanju. Sudelovanje u ostvarivanju jednog umnog programa slobode dostojno je naučnika koji živi *za* a ne *od* vlastitog uverenja i izabranog poziva. Takvog naučnika Fridrih Šiler je u svojoj Akademskoj pristupnoj besedi 1789. godine suprotstavio onome koji potvrdu smislenosti svoga truda nalazi »u novčanoj nagradi, novinskoj pohvali i kneževoj milosti«, onome koji »u carstvu apsolutne slobode nosi u sebi ropsku dušu!«[10] Onaj koji strepi

10) F. Šiler, Šta znači i s kakvim ciljem se studira opšta istorija, **Besede,** »Kultura«, Beograd, 1966, str. 190—191.

od političkih konsekvenci vlastitog uverenja i naučne delatnosti, upozorava nas Vilhelm Rajh iz središta uskovitlanih strasti 1933. godine, naseda iluziji »da će oprezom i 'nepolitičnošću' spasiti svoju egzistenciju i kojeg progonstvo i utamničenje i najoprezniji nisu poučili«.[11] »Njegova je političnost«, nastavlja ovaj poznati marksista, »deo snage političke reakcije, a istovremeno i njegove vlastite propasti«.[12]

Budući da: »Ovde imamo posla s komunističkim društvom ne onakvim kakvo se ono *razvilo* na svojoj vlastitoj osnovi, nego obrnuto, onakvim kakvo ono iz kapitalističkog društva upravo *izlazi;* s komunističkim društvom, dakle, koje u svakom pogledu, u ekonomskom, moralnom, duhovnom, nosi na sebi madeže starog društva iz čije utrobe izlazi«,[13] izvesno je da pred revolucionarnim pokretom koji se rukovodi *komunističkim* načelima, osim zagonetki budućnosti, stoje i izvesnosti suprotstavljenih mu društvenih snaga.

Brojna su iskušenja savremenika i učesnika današnjeg socijalizma. Njih nisu lišeni ni komunisti, možda ponajviše tamo gde je, kao u Jugoslaviji, marksizam postao *legalan* i *legitiman.* Pripadam onoj generaciji jugoslovenskih komunista koja je postajala komunističkom u vreme kada je usvajan *Program SKJ.* Tada, a i danas, uz petnaestogodišnje iskustvo, komunističko opredeljenje smatram ovozemaljskim, plodotvornim i čovečnim, i uveren sam da biti komunista ne podrazumeva privilegije (»ljudi naročitog kova«) Pobednika, niti nedaće Poraženih. Poziv za koji sam se opredelio ne shvatam kao službovanje za onakav marksizam koji, kako tačno zapaža Lefevr, »sebe definiše kao filozofsko-politički sistem, kao državnu ideologiju, kao vrhunsku pedagogiju«.[14] Takvo službovanje može obezbediti obilatu materijalnu dobit, ono postaje problematično onda kada podrazumeva lišavanje od vlastitih uverenja i odustajanje od slobode u teorijskom i praktičnom delovanju. Usredrediti se na RASPODELU POSTOJEĆIH, znači odustajanje od STVARANJA NOVIH VREDNOSTI, duhovnih i materijalnih.

Prevlast službeničkog nad stvaralačkim marksizmom, osim ništenja onoga što je suština Marxovog »marksizma« (sloboda i stvaralaštvo) ima još jednu kulturno pogubnu posledicu. Pod prinudom državnog marksizma, koji time postaje osobena državna religija, protagonisti ideja i ideologija različitih ili suprotnih komunizmu bivaju navođeni na pokazivanje lojalnosti. Cinizam gubi svaku meru kada se to radi u ime *moralne* ispravnosti ljudi poistovećene sa moralno-političkom podobnošću za državnu službu.

---

11) W. Reich, **Masovna psihologija fašizma**, »Ideje«, Beograd, 1972, str. 6.

12) **Isto**, str. 6.

13) K. Marx, **Kritika Gotskog programa**, »Kultura«, Beograd, 1959, str. 16.

14) A. Lefevr, Op. cit, str. 142.

Obuzeti budnošću, ne bismo smeli zaboraviti koliko smo u sadašnjosti pod snažnim pritiskom prošlosti, utoliko snažnijim kada legenda zamenjuje istinu. Jedna od takvih legendi jeste i ona o Junaku i Izdajniku, Junaku Marku Kraljeviću koji vojuje i gine kao turski vazal, i Izdajniku Vuku Brankoviću koji umire u turskom kazamatu. Ne upuštajući se ovde u uslovljenost i posledice višestoletnog robovanja južnoslovenskih naroda pod turcima, Nemcima ili drugim osvajačima, izvesno je da je uz homo heroicus-a pod istim nebom bilo i onih bez kojih tuđin ne bi mogao gospodariti. Ako ostanemo u okviru istorije srpskog naroda, možemo zapaziti da, još od vremena Miloša Obrenovića i Milana Nedića, u ime »spasa« od spoljašnjeg neprijatelja bivaju uništavani i ljudi i kulturne vrednosti. Da nedaća bude veća, njihova politika biva predstavljena za uzor mudrosti opstajanja; slava spasioca naroda doprinela je da jedan od njih od narodnog vođe postane monarh koji je decenijama tiranski vladao.[15] Da sve to nisu utvare iz prošlosti, uveravaju nas *nacionalističke ideologije*, jednako one neskriveno agresivne (ljotićevska i frankovačka, na primer) kao i one potuljene koje su, možda, još razornije. Nacionalizam danas nije samo »ostatak« prošlosti, nego jedna pojava koja u neprevaziđenim građanskom (klasnim) uslovima ima stvarno uporište.

Protivnici slobode nisu samo oni koji se maše za revolver već pri samoj pomeni reči »sloboda«. Za sve one koji ne uočavaju *granice moći*, vlastite ili tuđe, i koji na tome zasnivaju vlastitu egzistenciju, područje stvarne i moguće slobode izgleda kao izmišljotina (»utopija«) ili švercovana roba sa raznih strana sveta kojem rukuju razni smutljivci, čak neprijatelji (ne njihovi vlastiti, nego čitavog društva!!). Oni koji ne veruju u neograničenu moć bilo čega ili bilo koga, i to mišlju i činom potvrđuju, u određenim uslovima može da dovede do razjarenosti sve one koji su raspolućeni verom u bezgraničnu moć moćnika i osećanjem vlastite nemoći. Iz takve raspolućenosti, onda, proizlazi ono masovno ponašanje koje se odlikuje ruganjem »nevernicima« i ovacijama moćnicima. Kada dosegne tačku usijanja, ono prerasta u pogrom. Sam Staljin, svojevremeno, rugao se svojim *komunističkim* protivnicima usvićujući svoju pratnju i »pučanstvo«, da bi ih potom uništavao kao »špijune, ubice i štetočine« (to su jedine rubrike u knjigovodstvu o masovnim likvidacijama komunista). Pišući o još uvek nedovoljno istraženom periodu uspona staljinizma u SSSR-u krajem 1920-tih godina, poznati istoričar marksizma, Predrag Vranicki, lucidno zapaža osobenosti jed-

15) Analizirajući misteriju moći jednoga Kaplara, marksista Vilhelm Rajh u već citiranom delu, uverio nas je da ona ne proizlazi iz snage ličnosti Vođe, nego iz nemoći mase, posebno srednje klase. Moć Vođe je pripisana vrednost, to je značenje koje mu pridaju mase. U tom slučaju, snaga masa pričinjava se kao dar milosti Vođe.

ne CINIČKE PRAKSE, »da se o najozbiljnijim problemima, najodsudnijim za daljnji razvoj jedne partije i zemlje donose odluke ne samo na temelju veoma nepotpunih i jednostranih referata, bez pretkongresnih diskusija, nego da se nosiocima drugog mišljenja u partiji priljepljuju najrazličitije političke etikete i da se u diskusiju unosi ton sprdnje, ismijavanja i poruge«; pa zaključuje da je tako »jedna partija sa smijehom i aplauzom ulazila u razdoblje staljinizma!!«[16]

16) P. Vranicki, Lev Davidovič Bronstein (Životni put i pogledi jednog revolucionara i marksista), »Praxis«, Zagreb, 1971, br. 5, str. 664.

U POVODU NEKIH NAJNOVIJIH KRITIKA »PRAXISA«

UVODNA BILJEŠKA

U posljednje su se vrijeme na raznim stranama ponovo čule razne optužbe protiv »Praxisa«. Riječ je o starim optužbama što se uporno ponavljaju već cijelu deceniju, premda smo na njih odgovorili već mnogo puta. Najparadoksalnije je da su najžustriji zastupnici tih optužbi odlazili jedan za drugim u političku penziju, dok su se same optužbe stalno održavale, prelazeći kao štafetna palica s jedne garniture na drugu.

U dosad najopsežnijoj kampanji protiv »Praxisa«, onoj iz 1968. godine, bile su sabrane sve dotadašnje optužbe. Iako je i nakon toga bilo nekoliko kampanja protiv »Praxisa«, ni jedna se po repertoaru optužbi ne može mjeriti s onom iz 1968. godine.

Originalni doprinos kampanje 1972—1974. godine (dosad najrazvučenije) nije u nekim novim optužbama, već u novom zahtjevu da se osmoro profesora i asistenata beogradskog Filozofskog fakulteta, koji su svi suradnici »Praxisa«, a većim dijelom i članovi redakcijskog savjeta, odnosno međunarodne redakcije časopisa, izbace s fakulteta. Protiv ovog apsurdnog zahtjeva već smo u dva maha javno protestirali: izjavom objavljenom u »Praxisu« 1-2/1973 i pismom upućenim Skupštini Beogradskog univerziteta 19. I 1974. godine.

Ima znakova da se od tog zahtjeva za izbacivanjem želi odustati. Čak se mogu čuti optužbe da do tako energično postavljenog zahtjeva ne bi ni došlo da mi taj konflikt svojom podrškom nismo podgrijavali. Mi smatramo da se u kampanji za izbacivanjem nije radilo samo o osmoro profesora, nego i o principijelnim pitanjima jugoslavenskog socijalizma. Samoupravni socijalizam koji bi dopustio izbacivanje osam filozofa i sociologa marksista s njihovih nastavničkih mjesta time bi negirao svoju prirodu. Upravo zato što smatramo da se tu radi o nečem što je značajnije od sudbine osam profesora (premda je već i to dovoljno značajno!) mi ni na koji način ne želimo da »podgrijavamo« taj konflikt. Ukoliko se doista želi odustati od progona osmoro filozofa i sociologa marksista — suradnika i urednika »Praxisa«, mi to pozdravljamo.

Time se, naravno, ne rješava pitanje optužbi što se još uvijek iznose protiv »Praxisa«. Čitaoci koji tek u posljednje vrijeme redovnije čitaju »Praxis« često nam se obraćaju sa zahtjevom da na te optužbe odgovorimo. No kako je riječ uglavnom o starim optužbama (jedini je izuzetak, možda, onaj da smo desničari zato što smo ljevičari), bilo bi smiješno da na njih odgovaramo kao da su nove. Budući da je repertoar optužbi 1968. godine bio najbogatiji (tako da ni sadašnje nisu nove, nego je samo aktiviran dio onih starih), odgovor na te optužbe što smo ga dali 1968. godine još uvijek je aktualan i dovoljan (možda tek

nešto prejak za kampanju koja još nije dostigla razmjere iz 1968. godine). Zato taj odgovor preštampavamo bez izmjena. Radi lakšeg čitanja samo smo neke dijelove štampali masnim slovima. — Red.

Odavno se nije na jedan časopis sručilo toliko teških kritika, optužbi i uvreda kao na naš časopis u posljednje vrijeme. Kao da je trebalo po hitnom postupku pronaći »pravoga krivca« za sve neprilike, teškoće, neriješene probleme u našem društvu u toku posljednjih godina. Teško se oteti dojmu da su studentska previrunja, bar s te strane, iskorištena kao dobar povod da se na svijetlo dana izvuče »stari krivac za sve«: »Praxis« i ljudi u njemu i oko njega. Ali ostavimo zasad po strani pitanje o uzrocima i povodima tih kritika i obratimo se samom »fenomenu«.

Jedan golem napor i dugotrajan rad na produbljivanju marksističke misli u zemlji bez velike filozofske i sociološke tradicije, posao koji već dobiva primjerena priznanja u svijetu, obezvrijeđen je na nivo »krivnje«. **Ponekad se doista čini da je ova naša zemlja prebogata u svemu, a prije svega u ljudima: ako ih ne izvozimo kao stručnjake ili radnu snagu u druge zemlje, onda ih razbacujemo i onemogućavamo u svojoj vlastitoj.** Imat ćemo možda jednoga dana sve što nam treba, sve za čim toliko čeznemo, jer je teško vjerovati da to ne bismo mogli i proizvesti. Prejaka je želja za posjedovanjem svih mogućih stvari i toliko neizbježivim visokim standardom. Pitanje je, međutim, **u ime čega nam jedino ljudi nisu potrebni?** Koji su to viši ciljevi — bez čovjeka ili mimo njega? Koja su to sredstva za te i takve ciljeve?

Ako nam je vlastita skupo plaćena socijalistička revolucija omogućila da prvi put istinski i realno iziđemo iz historijskog mraka i povijesne anonimnosti, ako su postojale i još uvijek postoje realne šanse za ulogu djelatnog subjekta na ovoj suvremenoj zapletenoj pozornici, ako se time za generacije koje su iznikle u ovom revolucionarnom zbivanju i tu se socijalistički osvijestile, po prvi put otvara jedan iz osnova novi ljudski horizont, jedna nova društvena zajednica i jedan smisleniji život dostojan čovjeka, zar to ne mora ostati i dalje na snazi? Ako mora, i ako smo se istinski odlučili za to i ako je to naša socijalistička perspektiva, **čemu onda stvaranje atmosfera i situacija uništavanja ljudi?** Da li je to u interesu ove zemlje ili u interesu socijalizma? Trebalo bi na to pitanje sebi i drugima jasno i nedvosmisleno odgovoriti, jer je dostojanstvo čovjekove ličnosti i vrijednost čovjeka kao čovjeka jedina osnova, temeljni kriterij i pravi pokazatelj idejnog nivoa svakog komunističkog pokreta i socijalističkog društva naše suvremenosti.

Ne bi li se trebalo zamisliti nad pitanjem, zašto su ovom našem socijalističkom kretanju na principu samoupravnosti uvijek iznova »nepoželjni«, »sumnjivi«, »štetni«, »opasni« pa čak i glavni »neprijatelji« — marksistički filozofi i sociolozi, teoretičari koji

su najintimnije i najdublje povezani sa socijalizmom kao jedinom pretpostavkom njihove kritičke misli? I kako to da se samo s njima, ili prvenstveno s njima »treba obračunati«? Kako to da je za ovaj naš socijalizam jedan marksistički časopis, kao što je »Praxis«, opasniji i pogubniji od jednog klerikalnog ili bilo kojeg desničarskog glasila?

Umjesto zadovoljavajućeg i već dosta dugo očekivanog odgovora na to i slična pitanja, zaigrala se stara igra s ne mnogo maštovitosti i s vrlo malo duha, sa dokraja neraščišćenim idejnim pretpostavkama, a osim toga na žalost s kratkim političkim dahom, koji u svojoj (možda kratkoročnoj) kalkulaciji i kombinatorici, u svojoj neposrednoj manipulativnosti ne može da predvidi upravo suprotan efekt (bar kao mogućnost?), što proizlazi iz svega toga, a koji se danas već gotovo svakom, i onom posve »neupućenom« čovjeku nameće sam od sebe u obliku spontanog (a ipak na dubokom iskustvu zasnovanog) pitanja:

Kako je to moguće (i da li je to uopće moguće?) da tu nekakav »Praxis« i tih nekoliko ljudi u njemu (inače prema javnim tvrdnjama ionako bez ikakvog utjecaja), koji ne vode ni ekonomiku, ni politiku ove zemlje, koji nisu ni na kakvim odlučujućim položajima i ni u kakvim društveno-političkim tijelima i forumima, gdje se donose presudne odluke o sudbini ove zemlje i osnovnom pravcu kretanja ovog našeg socijalizma, **— kako je moguće da su upravo oni glavni krivci za sve loše što se zbiva u našem društvu?**

Ovo jedno jedino svakodnevno i »naivno pitanje s ulice« ukazuje na svu providnost i faktičku promašenost ovih ponovljenih napada na »Praxis« i samo sobom razotkriva mistifikaciju tog pothvata. Odgovor, dakle, prepuštamo javnosti, koja na svoj vlastitoj egzistenciji osjeća, doživljava i spoznaje koji su osnovni i najteži problemi ovog društva u ovom času.

Časopis »Praxis« proglašen je gotovo »neprijateljem jugoslavenskog socijalizma broj 1«. »Kompliment« je, nema šta, zaista »velik«, ali je redakcija toliko samokritična da ga ne namjerava primiti, i to iz jednog osnovnog razloga: Kao socijalistički građani i kao marksisti **ne možemo se složiti s upotrebom neistina, insinuacija i kleveta kao sredstvom javne djelatnosti.** Ne samo zbog toga što je to suprotno komunističkoj etici, nego i zato što **je upotreba neistine u javnom životu duboko reakcionarna. Ona služi negativnoj selekciji kadrova, stvara psihozu nesigurnosti, apatičnosti i depresije, kao i atmosferu straha, pervertiranosti, poltronstva, karijerizma i pokvarenosti, prisiljava poštene ljude da se pasiviziraju, privatiziraju i povuku iz javnog života, a onim drugima daje krila, otvarajući široko polje i mogućnosti za slobodno djelovanje antisocijalističkih snaga.** Zato ne prihvaćamo taj duh i stvaranje takve atmosfere, u kojoj se difamiraju i diskreditiraju upravo marksistički intelektualci koji se javno i pošteno, pisanom riječju i djelom bore za socijalizam

u ovoj zemlji, a koji se dovode u situaciju da se na njima neodgovorno iživljavaju i preko napada na njih žele rehabilitirati i pojedine političko-hijerarhijski »posrnule duše« (među njima i ponekog tko u ime našeg socijalizma potpisuje skandalozne međunarodne aktove i izjave, po kojima je vijetnamski narod isto toliko kriv za zločine u vijetnamskom ratu kao i razlareni američki imperijalisti i njihove marionete!). Napose **s indignacijom odbijamo neodgovorno blaćenje marksističkih intelektualaca pred našom radničkom klasom** i **cijelom javnošću** optužbama koje atakiraju na njihova osnovna (Ustavom zagarantirana) građanska prava i ljudsko dostojanstvo!

U ime tog dostojanstva, a s punom odgovornošću prema sebi samima, prema svojim čitaocima i suradnicima, prema cjelokupnoj našoj javnosti i progresivnim socijalističkim snagama ovog društva (a prije svega Savezu komunista Jugoslavije), kao i prema generacijama koje dolaze, smatramo svojom obavezom i dužnošću da u ovom času bar djelomično odgovorimo na najkrupnije neistine i klevete izrečene posljednjih dana protiv našeg časopisa. Svaki čitatlac »Praxisa« moći će se sam uvjeriti o konstruiranosti izrečenh optužbi na tekstovima koji su publicirani u časopisu u protekle četiri godine (od IX mjeseca 1964. godine kada je izišao prvi broj »Praxisa«).

Rečeno je da je »Praxis« **»protivnik radničkog samoupravljanja«**, a to znači i našeg socijalizma uopće. Da li je ovdje riječ o **neinformiranosti** onih koji to izjavljuju ili o **smišljenoj optužbi?** Sama po sebi ta je tvrdnja **čista besmislica,** jer se članovi redakcije »Praxis« i njegovi suradnici u svojim teorijskim napisima već niz godina trude da svestrano razvlju i razrade socijalistički princip samoupravnosti. Među ostalim baš i time stekao je časopis velik ugled i privukao pažnju svih onih marksističkih i progresivnih mislilaca i ljudi u inozemstvu koji s najvećim simpatijama prate razvoj samoupravljanja u socijalističkoj Jugoslaviji i o tome mnogo pišu.

U suvremenom socijalističkom pokretu (u svijetu i kod nas) postoje dvije osnovne teorijsko-praktičke orijentacije koje se sukobljavaju: **birokratsko-etatistička i samoupravljačko-demokratska.** Na filozofskom planu riječ je o borbi i sukobu između **staljinističkog pozitivizma** i **stvaralačkog marksizma.** Staljinistički pozitivizam nije marksizam, nego je antipod i negacija marksizma. Staljinizam u teoriji i praksi u svjetskim se razmjerima svim sredstvima bori protiv samoupravljanja, demokratizacije društva i humanizacije ljudskih odnosa. On je zakleti protivnik slobode ličnosti, borbe mišljenja, javne i argumentirane kritike, protivnik stvaralačkog marksizma. **Staljinizam je ideologija »socijalističke« birokracije i tehno-birokratskog etatizma** koji je u biti nespojiv sa samoupravljanjem.

Stvaralačkom se marksizmu što ga zastupa »Praxis«, naprotiv u temelju nalazi princip samoupravnosti kao vodeća misao suvremene epohe i kao onaj povijesni novum i poticaj, na kojem je

danas jedno mišljenje uopće moguće kao revolucionarno-kritičko mišljenje i kao smisao stvaralačke teorijsko-praktičke djelatnosti. Stvaralački marksizam polazi od srži Marxove filozofije i cjelokupne njegove nauke: od shvaćanja čovjeka kao slobodnog stvaralačkog bića prakse i od zahtjeva za izmjenom postojećeg (građansko-kapitalističkog) svijeta, čiji je jedan od oblika i stalni nistički tehnokratsko-birokratski etatizam. Taj stvaralački i humanistički marksizam smatra da su država, birokacija, socijalno-politička i ekonomska hijerarhija autoritativnog tipa, ideološki monopolizam vlasti i isto takva manipulacija ljudima pomoću sredstava masovne komunikacije, kao i fetišizam robe i novca, samo različiti oblici otuđenja i postvarenja čovjeka u suvremenom svijetu, jer čovjek još nije stavio društvene sile sebi u službu pomoću dokidanja »posrednika« (država, biro-tehnokracija, ekonomski i idejni monopoli itd.) između sebe i drugog čovjeka, to jest uspostavljanjem istinske socijalističke zajednice.

Stvaralački je marksizam dakle idejna osnova samoupravljačkog socijalizma, kao što je obrnuto samo takav, samoupravljački socijalizam povijesna perspektiva i mogućnost za svestrani razmah slobodnog, kritičkog i kreativnog mišljenja, kojeg je nosilac slobodna i samostalna ličnost. **Birokratski duh ne podnosi slobodne i samostalne ličnosti, budući da on najbolje cvjeta u klimi općeg duhovnog sivila, osrednjosti, zatucanosti, poslušnosti i pokornosti.** Taj duh živi od ljudske privatizacije i kapitulacije, stvara oko sebe pasivizaciju, širi nesigurnost i strah za golu egzistenciju, potiče apatiju, rezignaciju i defetizam. On **bujno cvjeta na tlu ljudske ništavnosti i bezvrijednosti, slama ljudske kičme i nastoji da iskorijeni i posljednji minimum ljudskog dostojanstva.**

Rečeno je da je »Praxis« **»pristalica etatizma«.** Za potvrdu ovakve tvrdnje **trebalo bi pokazati i dokazati da teorija otuđenja i postvarenja,** koja je ishodište i temelj naše društvene kritike, **služi zapravo etatizmu** (što bi bio svjevrstan teorijski podvig i misaono »dostignuće«), **iako ga smatra upravo glavnim izvorom mistifikacije društvene svijesti i porobljenosti čovjeka** kao građanina i kao ljudskog bića. Kako »Praxis« svojim člancima upravo razobličuje ovu vrstu mistificirane (i dirigirane) svijesti, očekujemo da nam netko od kritičara dokaže kako je ova Marxova temeljna, povijesno-epohalna misao otuđenja pogrešna (ili — etatistička?). Dosad smo imali prilike vidjeti (i na vlastitoj koži osjetiti) da je ona savršeno istinita i egzistencijalno »verificirana«.

Rečeno je da je »Praxis« **»centralistički orijentiran«** i da brani ekonomski i politički centralizam. Šta se pod time ima razumjeti? **U našim društvenim uvjetima samo birokratske, tehnokratske i etatističke snage mogu biti nosioci bilo kakvog** (saveznog, republičkog, komunalnog itd.) **centralizma koji je kao takav po svojoj biti usmjeren protiv samoupravljanja** radničke klase i njezinog odlučivanja viškom svoga rada. **»Praxis« je međutim kritički usmjeren upravo protiv toga glavnog nosioca**

centralističkih tendencija, dakle protiv birokracije i tehnokracije, bez obzira u kakvo se ruho one zaodijevale i čije »interese« one tobože zastupale (jer zastupaju uvijek samo svoj vlastiti posebni društveno-ekonomski interes, koji se onda proglašava »općim« ili »socijalističkim« interesom!) Pisali smo o tome da je birokratizam uperen protiv slobodnog odlučivanja ljudi na svim nivoima društvene organizacije (federalne, republičke, lokalne, kao i u samim privrednim organizacijama).

Rečeno je da je »Praxis« **»neprijatelj privredne reforme«.** Istina je međutim da »Praxis« nije posebno pisao o privrednoj reformi, jer smatra da je to tema, o kojoj su prvenstveno pozvani da pišu i kažu stručno mišljenje ekonomisti, a ne filozofi. Ali mi smo za sve one privredne mjere koje su kadre odstraniti administrativni parazitizam, nesposobne i nestručne kadrove, lošu organizaciju rada i nisku produktivnost. Podržavamo također aktivno uklapanje naše privrede u svjetsku podjelu rada, kako bismo tu našli svoje mjesto među naprednim i industrijski razvijenim zemljama, ukoliko to nije uz cijenu potkopavanja samoupravljačkog socijalizma.

No. kad je riječ o privrednoj reformi, **želimo podsjetiti da je privredna reforma shvaćena istovremeno i kao društvena reforma. Mi pod time — slijedeći Marxa — razumijemo socijalnu (socijalističku, proletersku) revoluciju koja se nužno nastavlja u političku revoluciju (koja sama po sebi ostaje u horizontu i okviru građanskog društva).** Pod socijalnom (socijalističkom) revolucijom razumijemo prije svega dosljedno i realno samoupravljanje radničke klase (»vlast radničke klase«), koje tek otvara mogućnost globalnog društvenog samoupravljanja na svim nivoima odozdo do gore. Time se ostvaruje povijesna uloga radničke klase u njenom samooslobođenju (ekonomskom, društvenom, političkom, kulturnom, duhovnom, idejnom). Rješenje ovog bitnog i osnovnog socijalnog problema socijalističke revolucije omogućuje istovremeno i dosljedno rješenje nacionalnog pitanja (odnosa među nacijama, kako naše mnogonacionalne zemlje, tako i spram ostalih nacija). **Rješenje klasno-socijalnog problema i ravnopravnost naroda i narodnosti uzajamno se uvjetuju i omogućuju.** Proleterski internacionalizam jest idejna osnova za rješenje nacionalnog problema, jer mu je provedena socijalistička revolucija ona pretpostavka i povijesna dimenzija u kojoj je humanitet istinska i iskonska veza među ljudima.

Rečeno je da je »Praxis« **protivnik »tržišne privrede« i »robno-novčanih odnosa«.** Ekonomskim aspektima ove teme nismo se kao filozofski časopis mnogo bavili, ali se u nekim napisima ukazivalo, kako na potrebu tržišne privrede i robno-novčanih odnosa u ovoj fazi našeg razvoja, tako i na negativne posljedice, što ih takvi odnosi sa sobom mogu donijeti. To međutim nije više isključivo ekonomska, nego opća filozofska i povijesna tema kako ju je shvaćao i Marx. **Da robno-novčani odnosi rađaju i negativne posljedice, to dakako nije izmislio »Praxis«, jer na toj**

spoznaji počiva Marxova kritika i čitava njegova nauka, a to je već znala i sama buržoazija u onoj fazi svoga razvitka kao su se ti odnosi najslobodnije formirali i razvijali, u razdoblju takozvanog liberalističkog kapitalizma. Buržoazija je negativne (»razorne«) posljedice tih odnosa suzbijala pomoću »protestantske etike« (etike kulta rada) i religije uopće, romantičkog humanizma i različitih duhovnih kompenzacija u svojoj »ideološkoj superstrukturi«, zatim pomoću raznih karitativnih poduhvata, pa i strogom društvenom inspekcijom, kojoj Marx inače toliko zahvaljuje na precizno i neprikriveno iznošenom materijalu i podacima u pisanju svojega »Kapitala«. Materijalizmu egoističkih ekonomskih interesa i novčanoj motivaciji buržoasko je društvo suprotstavljalo (i njime se »nadopunjavalo«) kršćanski moral i humanizam različitih filozofija, a i različite zakonsko-administrativne mjere. Ono mu se također suprotstavljalo idealizacijom nacionalnog romantizma i države (Hegel) i traženjem izlaza u takozvanim »višim duhovnim sferama«, u koje je idealizirano uvučena čitava oblast čovjekove slobode. Ali se ta sloboda kao ono eminentno ljudsko nije sagledavala u »tržišnoj privredi« i »robno-novčanim odnosima«. Stoga ni sama »tržišna privreda« ni »robno-novčani odnosi« nisu čak ni za buržoaziju bili dominantna društvena ideologija kao uzor ili ideal u oblikovanju društvene svijesti. I u građanskom društvu ono najbolje što je stvoreno i za što su se borili najbolji duhovi građanstva bilo je u osnovi kritički usmjereno protiv takve ideologije i predstavljalo je njezinu imanentnu negaciju. Ideali su se svagda nazirali i danas se uvijek iznova naziru s onu stranu svog vlastitog »tržišnog« »robno-novčanog«, »egoističkog« društveno-ekonomskog fakticiteta.

Zbog kojih to onda idejnih i etičkih razloga mora biti zabranjeno (a to je postao najnoviji »tabu« ove »etape« našeg socijalizma) **kritički raspravljati i o negativnim posljedicama tih odnosa u socijalizmu? Zar svi ti fenomeni (komercijalizacija, malograđanski egoizam, jagma za bogaćenjem, korupcija, prevare, mita, privredni kriminal i očite pljačke društvene imovine itd. itd) nisu danas već u našem društvu dovoljno uočljivi i uočeni** a u najnovije vrijeme stavljeni i pod oštru javnu kritiku, i zar je »Praxis« »kriv« što ih također na svoj način uočava ,premda ne smatra da su to jedini problemi našeg društva? Ili bismo naprotiv, morali našoj omladini još i propagirati sve te negativne posljedice kao »socijalističke ideale«, »prave humanističke vrijednosti« i »uzore ljudskog života«?

Rečeno je da zastupamo **»tezu o potrebi višepartijskog sistema«** u nas. U vezi s tim prije svega **pozivamo da nam bilo tko navede jedan jedini članak** od prvog do posljednjeg broja časopisa, u kojem se zastupa takva teza. Tako dugo dok se to ne navede i ne pokaže, ta optužba ostaje čista izmišljotina i puka dezinformacija.

Međutim, i tu je potrebno dati neka kratka objašnjenja. Prvo, smatramo da se u ostvarivanju socijalizma u našoj zemlji. u našim jugoslavenskim uvjetima i okvirima, a posebno u ovoj

suvremenoj svjetskoj konstelaciji snaga i položaja naše zemlje u njoj, samo na komunističkoj idejnoj platformi može očuvati jedinstvo naše mnogonacionalne zajednice. Ovdje je stoga sadržan jedan od osnovnih zadataka i presudna uloga Saveza komunista Jugoslavije. **Smatramo da izvan ili mimo marksističko-komunističke idejne osnove i perspektive, izvan ili mimo programa SKJ, ne postoji danas nijedna idejno-politička snaga koja bi mogla očuvati integritet ove zemlje.** Drugo, problem socijalizma nije i ne može biti u dilemi: jednopartijski ili višepartijski sistem, nego u pitanju o karakteru i ulozi proleterske partije. **Partija ne može biti sama sebi svrha** (kako se to ponekad shvaća), nego je ona funkcija i samorganizacija klasno-proleterske, komunističko-socijalističke svijesti, čija je krajnja perspektiva ukidanje radničke klase kao klase. pa prema tome i odumiranje njene klasno-svjesne samoorganizacije u obliku partije. **Partija proletarijata ne može stajati izvan, mimo ili iznad proletarijata** niti ona ima druge i drugačije ciljeve nego što ih ima proletarijat, jer je ona njegov idejni, samosvjesni, ili kako kaže Marx, teorijski najsvjesniji i najprogresivniji dio i samo u tom smislu »predvodnik« organiziranih proleterskih masa. Kritičnost i samokritičnost unutar nje same i spram svoje vlastite djelatnosti najjače je oružje proleterske partije u borbi za samooslobađanje proletarijata.

Rečeno je da »Praxis«, polazeći od Marxove teze o **»bespoštednoj kritici svega postojećega«**, zapravo iskrivljuje Marxa (jer se Marxova navedena teza navodno odnosi isključivo na njemačke prilike njegova vremena, a nije primjenljiva ni na suvremeni kapitalizam, ni na socijalizam). Tvrdilo se također da »Praxis« tom tezom ide zapravo samo na kritiku onog najprogresivnijeg u našem društvu. Što se prvoga tiče, o tome smo već svojevremeno opširno i argumentirano pisali i pokazali u čemu se sastoji Marxovo shvaćanje kritike koja leži u temelju njegove filozofije i nauke, usmjerene na izmjenu postojećeg svijeta. S obzirom na drugu tvrdnju želimo postaviti pitanje šta je to najprogresivnije u našem društvu protiv čega je usmjerena kritika »Praxisa«? Naša je filozofsko-sociološka kritika zasnovana na naporu za ostvarivanje humanističkog i demokratskog socijalizma. Njezin je osnovni poticaj u nezaustavljivoj, egzistencijalno-ljudski zainteresiranoj i idejom socijalizma nošenoj potrebi za teorijskim (filozofskim) osmišljavanjem puta u jednu novu ljudsku zajednicu slobodnih ličnosti, asocijaciju neposrednih proizvođača, koja je sama po sebi radikalna i totalna negacija staroga, građanskog svijeta, svijeta otuđenja i postvarenja. Stoga **naša kritika nije (niti želi da bude) politička kritika,** dakle takva kritika koja bi se kretala isključivo u sferi neposredne, svakidašnje, tekuće i na čistu aktualnost postojećega usmjerene političke akcije. Jer — **niti smo mi političari, niti to želimo biti! Stoga nismo, niti možemo biti neka »politička opozicija« bilo kome i bilo čemu. Barba za vlast nije naša domena, niti naša intimna preokupacija, a najmanje naša jedina opsesija. Mi smo za vlast radničke klase**

(po uzoru na Pariško komunu, kako ju je ocijenio i vidio Marx), **a to znači za ukidanje i odumiranje svake vlasti (države) u starom, tradicionalnom, klasnom (građanskom) smislu. Za vlast u tom tradicionalnom smislu bore se** oni koji žive i djeluju ne u interesu, nego protiv interesa radničke klase i njezine povijesne uloge. **oni koji žele vladati »u ime« radničke klase. Mi ne želimo vladati ni u čije ime, jer uopće ne želimo vladati. Želimo (i za to se borimo) da vlada istina, ljudsko povjerenje i povjerenje u ljudsko,** želimo i borimo se da vlada um, tolerantnost, poštenje i ljudski smisao, želimo da vlada čovjekova potreba i otvorenost za sve eminentno ljudske mogućnosti i sposobnosti, otvorenost k istinski ljudskoj budućnosti, na djelu, ovdje i sada. Borimo se **za stvaralaštvo i slobodu čovjeka** i svjesni smo da je sama ta borba (ne samo naša) već prepostavka i moment i stvaralaštva i slobode, put njezine realizacije, put samopotvrđenja i samopriznanja čovjeka kao ljudskog bića. Uvjereni smo da na tom putu treba istrajati da bi se uopće bilo — čovjek.

Rečeno je da je »Praxis« **»unitaristički«.** Ako se pod »unitarizmom« misli na politički i privredni centralizam birokratskog ili tehnokratskog tipa, onda cijela naša dosadašnja djelatnost jasno svjedoči da smo njegovi protivnici. Ako se misli na dominaciju jednog jugoslavenskog naroda nad drugima, onda je također jasno da smo njegovi protivnici. Ako nas žele optužiti da poričemo nacionalnu posebnost jugoslavenskih naroda i narodnosti, podsjećamo na riječi iz jednog našeg uvodnika: **»Smatramo da je procvat jugoslavenske kulture moguć samo putem svestranog razvijanja nacionalnih kultura svih jugoslavenskih naroda i narodnosti«.** (Praxis broj 3/1965, str. 353). Ako se pak misli na **bratstvo i jedinstvo svih naroda i narodnosti** socijalističke Jugoslavije, **za to se dosljedno zalažemo, ali se ne slažemo da se to pogrdno naziva »unitarizamom«.** Nije »unitarizam« ni jedinstvenost i borbeno zajedništvo radničke klase Jugoslavije, jer je po našem mišljenju samo radnička klasa Jugoslavije ona koheziona snaga koja u ovom povijesnom trenutku na pretpostavci socijalizma može očuvati integritet, samostalnost i nezavisnost, i izboriti se za vitalne interese ove zemlje.

Ukoliko se pak **idejna povezanost, razumijevanje, misaona srodnost u zajedničkom htijenju i drugarska suradnja jugoslavenskih filozofa i sociologa marksista** (bez obzira na postojeće razlike u mišljenjima) također želi nazvati »unitarizmom«, to govori uvjerljivo o poziciji onih koji nas tako nazivaju. Jugoslavenski filozofi i sociologi marksisti (ali nipošto samo oni) preuzeli su na sebe zadaću da pridonesu stvaranju i kritičkom oblikovanju socijalističke svijesti i komunističke ličnosti, a taj odgovoran zadatak oni će izvršiti samo ako udruže svoje snage i što intenzivnije razviju međusobnu suradnju, uz kritičko preispitivanje vlastitih dostignuća, stavova i mišljenja u posve otvorenom, demokratskom, argumentiranom teorijskom dijalogu, a u interesu marksističke misli, koja nije svrha samoj sebi, nego

ima da preraste u stvaralačku misao prakse, koja leži u temelju Marxove povijesne pozicije.

Rečeno je da »Praxis« u svom idejnom djelovanju predstavlja **»moderni ili suvremeni antikomunizam«**, i to je »najnovija« ocjena (dosada smo jednom nazvani »profesionalnim« antikomunistima, a sada smo postali »moderni«). Ta ocjena nije obrazložena pa čak ni bliže objašnjena, tako da ne znamo šta se tu pod »modernim antikomunizmom« misli. Po našem mišljenju bit je svakog antikomunizma (pa i modernog) u borbi protiv komunizma, pa bi bilo zanimljivo čuti **kako to jedan časopis kao »Praxis«, koji se od svog prvog broja dosljedno bori za socijalizam i komunizam, može u isto vrijeme biti anti-komunistički.**

Nadolazećem komunističkom društvu antikomunizam se suprotstavlja s pozicija još uvijek faktične prošlosti, s pozicija postojećeg građanskog društva, prikazujući to društvo kao najadekvatnije ljudskoj prirodi, veličajući njegove »neograničene« mogućnosti za prilagođavanje i usavršavanje, insistirajući na njegovoj nadmoći nad bilo kojim drugim društvom koje se može za misliti. Razlika između antikomunizma 19. vijeka i onog današnjeg u tom je pogledu uglavnom u tome što je onaj prvi veličao liberalistički kapitalizam 19. vijeka, dok moderni antikomunizam veliča građansko društvo u njegovom suvremenom obliku. **Po kojoj je to logici anti-komunistički baš onaj časopis koji je kao rijetko koji drugi konstantno razotkrivao nehumanost, povijesnu preživljelost i neodrživost građanskog društva u bilo kom obliku?**

Valja pri tom naglasiti da »modernom antikomunizmu« veoma odgovara održavanje staljinističke društveno-političke strukture i duha u socijalističkim zemljama jer ga je vrlo lako propagandistički tući, razobličavati i prikazivati ga kao »bauk« za »slobodni«, i »demokratski« zapadni svijet, pri čemu se staljinizam poistovećuje s autentičnom Marxovom mišlju i njegovom pravom i jedinom vizijom komunizma.

»Praxis«, međutim, koji se od svog osnivanja bori protiv svih oblika staljinizma u teoriji i praksi, nije nikad »došao na ideju« da bi Marxov pojam praxisa (stvaralačke prakse koja ima da negira, prevladava i mijenja ne samo građanski nego i staljinistički horizont opstanka) identificirao sa staljinizmom.

Teške optužbe i uvrede koje smo razmotrili pokazale su se tako kao **neistine i klevete.** Međutim, sve ove i druge neistine i klevete ne mogu nas pokolebati i odvratiti od našeg osnovnog zadatka: filozofskog i sociološkog istraživanja i teorijskog osmišljavanja suvremenog svijeta i napose našeg samoupravljačkog puta u socijalizam kao istinsku ljudsku zajednicu slobodnih i ravnopravnih ličnosti i naroda. Potreban je — i toga smo potpuno svjesni — još dugotrajan i ustrajan napor, težak i mučan put da bi stvaralačko-humanistička marksistička misao postala svakidašnja svijest i samosvijest kao i osnovna perspektiva cijelog jednog socijalističkog društva na nivou istinskog povijesnog

zbivanja. No uvjereni smo da taj težak zadatak nije besmislen ni neostvarljiv, pa ćemo mu pridonijeti prema svojim i društve nim mogućnostima i prema vlastitim intelektualnim i moralnim snagama. Što se pak optužbi protiv nas tiče. **znamo da ljudi nisu ono što se o njima govori, nego ono o čemu svojim djelom svjedoče. Također nas nitko ne može pokolebati u uvjerenju da istina o ljudima (i o časopisima) ma koliko netko pokušavao (ili čak privremeno uspijevao) da je prikrije ili priguši, mora uvijek iznova zablistati sve jačim i jasnijim svjetlom.**

»*Praxis*«, broj 4/1968, str. 449—458.

DO OVOG TRENUTKA

(KRAJ MARTA 1974)

ČASOPIS »PRAXIS«

NIJE PRIMIO

IZ DRUŠTVENIH FONDOVA

NIKAKVU FINANCIJSKU POMOĆ

ZA 1974. GODINU.

NJEGOVO IZLAŽENJE

DO POVOLJNOG RJEŠENJA

NAŠIH MOLBI ZA POMOĆ

ZAVISI ISKLJUČIVO

OD VAŠIH PRETPLATA.

NEISTINE U IZVJEŠTAJU DR. G. PETROVIĆA*

U posljednjem broju Praxisa za 1973. godinu (br. 5—6, 1973, str. 745—757) objavljen je izveštaj dr. Gaje Petrovića »O međunarodnom izdanju Praxsis (1970—1973)«.

U tom izveštaju ponovno je sasvim netačno prikazana suština i metod predloga o međunarodnom časopisu Saveza filozofskih društava Jugoslavije, zaključ¡ skupštine u Sarajevu, uloga prethodnog koordinacionog odbora saveza i njegovih slovenačkih članova.

Zato imamo moralno pravo i dužnost (neovisno od obaveza po zakonu o štampi) da i široj javnosti pokažemo — istinu.

Pošto smo bili delegati i izvršioci jednoglasnog zaključka redovne skupštine saveza filozofskih društava u Sarajevu (juna 1970. godine), moramo najpre izložiti neosporne činjenice o nastanku i ostvarivanju tog predloga i zatim naše razumevanje njegove suštine.

---

*) Primljeno zajedno sa slijedećim popratnim pismom:

»Redakcija Praxisa

Svim članovima redakciie Praxisa poslali smo na uvid priloženi odgovor na članak dr. Gaje Petrovića o međunarodnom izdanju Praxisa (1970—1973) objavljen u Praxisu, br. 5—6, 1973, str. 745—757.

Pošto je u tom članku izvršen na nas tako nepravedan napad kakvog još nije bilo u posleratnoj filozofiji Jugoslavije, ubeđeni smo, da ima redakcija Praxisa moralnu obavezu, da objavi naš odgovor u celini i nepromenjen i nezavisno od obaveze prema Zakonu o štampi.

Zato na svaki način molimo i insistiramo, da se priloženi odgovor »Neistine u izveštaju dr. G. Petrovića« objavi u Praxisu što pre ¡ nepromenjen, po mogućstvu još u prvom broju za 1974 godinu, i da nam takođe što pre pismeno javite, kakav stav ste zauzeli, da bi se mi mogli dalje ravnati.

Naglašavamo još jedared, da takvi nedrugarski postupci kao što je dr. G. Petrovića mogu Praxisu samo štetiti, nikako korstiti i da će mo protiv njih odlučno nastupati.

U Ljubljani 19. 2. 1974

Preporučeno

dr. Božidar Debenjak
dr. Frane Jerman
mag. Valentin Kalan
dr. Vojan Rus«

1) O nastanku i ostvarivanju predloga za međunarodni časopis Saveza

Sasvim su neistinite i proizvoljne tvrdnje dr. Gaje Petrovića:
— da je predlog časopisa samo inicijativa i akcija »nekolicine« (time se misli na članove koordinacionog odbora iz Ljubljane)
— da je ta »nekolicina« htela taj predlog naturiti mimo većine članova koordinacionog odbora i skupštine u Sarajevu.
— da je ta »nekolicina« operisala imenima ljudi, koji nisu pristali na takve akcije i da je neistinito navodila »navodne« zaključke skupštine u Sarajevu
— da je ta nekolicina difamirala »svoje drugove« (tu se misli na Praxis) i da su uopšte njeni stavovi i postupci krajnje staljinistički.

Svim tim neistinitim optužbama nama se pripisuju nečasni postupci, neistinite tvrdnje i nepošten odnos prema drugim filozofima i čitavom savezu i kao kruna — krajnji staljinizam.

Dr. G. Petrović sasvim neistinito tvrdi, da je skupština saveza u Ljubljani potvrdila ispravnost ovakvih njegovih kvalifikacija. Obrnuto, na skupštini u Ljubljani razgolitila se još jedared i do kraja sva neistinitost tvrdnji i sva nepravednost ocena dr. Petrovića. Tom prilikom njegove tvrdnje — u suočavanju sa istinitim i dokumentovanim navodima članova odbora iz Ljubljane, koje saopštavamo kasnije — doživele su potpun i konačan moralan poraz: niko, pa ni najvatrenije pristalice dr. Petrovića, nisu mogle izneti ni jednu reč u odbranu tih tvrdnji i protiv naših argumentovanih odgovora na njih.

Pošto priličan deo filozofa u Jugoslaviji i šira javnost nisu upoznati sa činjenicama, moramo ih još jedared izneti.

Neistinitost tvrdnji dr. Petrovića o zaključcima u Sarajevu i pokretanju časopisa

Predlog za novi međunarodni časopis saveza je na skupštini u Sarajevu 1971 godine iznela samo delegacija iz Hrvatske (naročito prof. Pažanin), bez ikakve konsultacije sa nama i, po svemu sudeći, sasvim spontano.

Delegacija iz Srbije je naime u Sarajevu prva iznela predlog, da dotadašnji savezni časopis Filozofija pređe u ruke Filozofskog društva Srbije, jer ga savezni organi neće finansirati.

To je najverovatnije potstaklo delegate iz Hrvatske, da pokušaju očuvati bar neku sadržajnu vezu svih filozofa Jugoslavije i da — odmah posle predloga delegacije iz Srbije — sugerišu da savez zadrži bar zajednički međunarodni časopis. Takvo utemeljeno razmišljanje je bilo verovatni razlog, da je za predlog delegacije Hrvatske glasala jednoglasno čitava skupština u Sarajevu, zajedno sa većim brojem članova saveta Praxisa (dr. Mihajlo Marković, dr. Ljuba Tadić i dr. Miladin Životić).

Delegati iz svih republika odali su na skupštini u Sarajevu priznanje delegaciji iz Slovenije, jer je dala značajan prilog za očuvanje jedinstva saveza (u tom smislu delovala je i u Zagrebu 1966 godine). Takvu ulogu je delegacija iz Slovenije imala, jer je pokušala otstraniti sve sporove, a nije nametala nijedno rešenje, pa ni u pogledu časopisa.

Niko na skupštini u Ljubljani nije ni pokušavao — jer nije mogao — da ospori navode dr. Pažanina, dr. Jermana i dr. Rusa, da je samo delegacija društva iz Hrvatske (njegov član je i dr. Petrović, pa bi se po tome — da je želeo — mogao već odavno obavestiti i u svom društvu) dala u Sarajevu taj predlog i da su članovi koordinacionog odbora iz Ljubljane kasnije samo izvršavali taj demokratski prihvaćen zaključak skupštine u Sarajevu.

Juna 1972. godine dostavili smo svim članovima koordinacionog odbora zapisnik zaključaka iz Sarajeva i izričito tražili, da se izjasne, da li je taj zapisnik tačan ili ne. U vezi sa tim dopisom poslali su svoj pismeni

stav (o saveznom simpoziju i časopisu) i sledeći članovi koordinacionog odbora: dr. Jovan Arandelović, dr. Marija Brida, dr. Ante Pažanin, dr. Mitke Ilijevski, dr. Kiril Temkov, dr. Ivo Despot, dr. Frane Jerman, mag. Valentin Kalan i dr. Vojan Rus — velika većina odbora. Nijedan od ovih članova koordinacionog odbora nije ni tada ni od danas nijednom rečju osporio tačnost tog zapisnika (zapisnik nisu osporili ni druga dva člana, dr. Marković je bio tada otsutan).

Te činjenice izneli smo i u Ljubljani — bez da se digao i jedan jedini glas protiv njih.

Posle tako jasno utvrđenih i potvrđenih činjenica ima profesor logike dr. Petrović — koji je sve to čuo i u Ljubljani — još uvek »smelost«, da sasvim neistinito prikazuje skupštinu u Sarajevu, na kojoj nije bio ni prisutan. Tu očigledno deluje poznati autoritarni model, po kome se čak činjenice moraju prilagoditi apsolutu — bio veći ili manji — inače to gore po činjenice!

Sasvim je netačna tvrdnja dr. Petrovića, da je na skupštini u Ljubljani iko iz koordinacionog odbora odustao od sarajevskog zaključka o časopisu, jer to ne bi bilo ni mogućno. Po demokratskim shvatanjima izvršni organ — i pojedinac u njemu — ne može rušiti zaključke prethodne skupštine (u Sarajevu), za koje ga je zadužila, ili mora da odustane od svoje funkcije.

Međutim, na skupštini u Ljubljani smo ukazali, da ima ta skupština pravo ukinuti stav skupštine u Sarajevu. Treba naglasiti da niko — pa ni dr. Petrović — nije u Ljubljani izneo takav predlog.

Na skupštini u Ljubljani smo samo odustali od svog predloga modaliteta izvršavanja stava iz Sarajeva. Naš predlog je bio, da se sva savezna sredstva za 1973, 1974, a eventualno i za 1975 godinu, dodele Praxisu i Filozofiji i da savez produži sa izdavanjem svog međunarodnog časopisa tek u 1975 ili 1976, a da se posle toga preostala savezna sredstva dele i drugim revijama.

Međutim, jedan od pristalica dr. Petrovića pokušao je naš predlog tako okrenuti, da sruši zaključak iz Sarajeva. To mi, kao njegovi izvršioci, nismo mogli prihvatiti i zato smo povukli svoj predlog.

Neistinitost optužbi dr. Petrovića u pogledu odnosa u koordinacionom odboru

Sasvim su neistinite i uvredljive tvrdnje dr. Petrovića, da je posle Sarajeva nekakva »manjina« samovoljno naturala stavove o časopisu koordinacionom odboru, služeći se takvim nečasnim metodama kao što je zloupotreba tuđih imena.

Operativni deo koordinacionog odbora je 7. 6. 1972 — pošto je trebalo, prema zvaničnoj objavi u štampi, najkasnije do 30. 6. 1972 uputiti saveznim organima zahtev za finansiranje saveznih simpozija i časopisa — pismeno pozvao sve članove odbora, da potpišu taj zahtev (koji je u pogledu časopisa ionako značio samo ostvarivanje odluke iz Sarajeva).

Pismenu podršku za oba zahteva (časopis i simpozij) poslali su koordinacionom odboru drugovi: dr. Jovan Arandelović (sa napomenom: Ako se uz zahtev za finansiranje časopisa mora navesti redakcija, onda prihvatam predlog. Ako to nije nužno, onda se o redakciji i svemu ostalom što je u vezi sa karakterom časopisa treba dogovoriti na sastanku upravnog odbora), dr. Marija Brida, dr. Ante Pažanin, dr. Ivo Despot, dr. Mitke Ilijevski, dr. Kiril Temkov, dr. Frane Jerman, dr. Vojan Rus i mag. Valentin Kalan (odgovorili nisu samo dr. Muhamed Filipović i dr. Mihailo Marković, koji je bio odsutan).

Originalni potpisi članova bivšeg koordinacionog odbora, koji su tada podržali ostvarivanje zahteva za saveznim finansiranjem simpozija i časopisa bez ikakvog našeg ubeđivanja, nalaze se kod nas i svako može ih da vidi. Ovu činjenicu — koja čini smešnom tvrdnju dr. Petrovića o zlou-

potrebi tuđih imena i naturanju stavova — naveli smo i na dva sastanka i na skupštini u Ljubljani (u prisustvu dr. Petrovića). Niko nije mogao to najmanje osporiti.

Samo Petrović ima smelosti da nasuprot ovim jasno i javno utvrđenim i neospornim činjenicama tvrdi neistinu.

Ko koga difamira?

Zasta je nekom potrebna vanredna »čvrstina« da se usuđuje posle tako jasnih činjenica još tvrditi, da navodni »pokretači« časopisa difamiraju dr. Petrovića.

Činjenice pokazuju sasvim jasno: isključivo dr. Petrović difamira svoje drugove. Druge činjenice pružaju još težu sliku: dr. Petrović difamira svoje kolege iz Slovenije, vraćajući im loše za dobro, jer su se oni prema drugim filozofima u Jugoslaviji, pa i prema dr. Petroviću, ponašali drugarski i kad se radilo o značajnim stvarima i kada smo imali zato samo štetu, nikakve uže koristi — osim moralne.

Dr. Petrović difamira kolege iz Ljubljane na način, koji nije zadivljujući po duhovitosti, mašti ili stilu, nego po strastvenoj činovničkoj doslednosti. Zadivljujuće je da istraje u toj difamaciji mesecima, iako mu od početka do danas ne dajemo nikakav povod, iako istovremeno sve široj filozofskoj javnosti postaje jasno da samo on difamira nas.

Dr. Petrović se nije — usprkos svojih proklestava nad birokratijom — ni malo ustručavao da prvi i bez ikakvog našeg povoda, na najteži i sasvim netačan način optuži svoje drugove iz Ljubljane saveznim državnim organima. Već u svom pismu komisiji za naučne časopise Odbora za koordinaciju nauke i tehnologije u SFR, (od 4. 1. 73) on je na nespretan »diplomatski« ali sasvim jasan način sugerirao sve pomenute optužbe.

Pre tog obračunavanja sa svojim kolegama posredstvom države dr. Petrović nije — ako mu tada nije bilo nešto jasno — uputio drugovima iz Ljubljane nijedan zahtev, da ga obavestimo o našim stavovima, iako smo pre toga godinama u aktivnoj saradnji sa svim filozofima Jugoslavije — pa i sa njime — pokazali ne samo volju za poštenom saradnjom, nego i veliku strpljivost, kada smo bili nepravedno napadnuti ili oštećeni. Toliko bi bila veća moralna obaveza dr. Petrovića, da se informiše kod nas pre nego što tako teško optuži svoje kolege pred državom.

Taj postupak dr. Petrovića je prethodni koordinacioni odbor osudio na sledeći način: »Koordinacioni odbor odbija kao neosnovane i nepravedne optužbe glavnog i odgovornog urednika »Praxisa« dr. Gaje Petrovića u njegovom Dodatku molbi za dodjelu sredstava u 1973 godini«. (Citirano prema zapisniku sastanka od 16. 3. 73, koji je bio poslan svim članovima koordinacionog odbora sa molbom da saopšte eventualne primedbe. Ni sa strane pojedinih članova, ni na poslednjem sastanku odbora nisu stavljene na zapisnik nikakve primedbe). Za taj zaključak su glasale 3 delegacije (od 4 prisutne, 1 otsutna) i 6 delegata (od prisutnih 8, 3 otsutna) — dakle apsolutna većina. Uzdržala se jedna delegacija (2 člana).

Slvenački deo koordinacionog odbora je — pored toga što smo dobili podršku odbora — odmah izjavio, da, i pored naše povređenosti, ovaj spor nećemo izneti na skupštini u Ljubljani, da bi se ona mogla posvetiti ponovnom okupljanju svih stvaralačkih filozofskih snaga i još uspešnijem delovanju čitavog saveza.

Taj stav smo jasno izrekli i na kraju simpozija u Ljubljani i odmah na početku skupštine u uvodnom referatu. Usprkos te naše strpljivosti, dr. Petrović nas je na skupštini ponovno napao.

Iako je taj napad doživeo potpuni moralni krah — jer se je na skupštini obelodanila potpuna i sasvim neosporna istinitost naših stavova i neistinitost njegovih — dr. Petrović sada produžava ovu hajku i objavom u Praxisu 5—6, 1973.

Najverovatniji motiv te prazne zagriženosti dr. Petrovića pretstavlja njegov strah i ljutnja da bi se pojavio na jugoslovenskoj pozornici neko sa dovoljnim naučnim i moralnim kapitalom, a da nije pod Petrovićevom apsolutnom kontrolom, iako je ona društveno malog obima i dometa.

2) O ideji jednog novog međunarodnog saveznog časopisa

Iako nismo bili pokretači novog časopisa i nemamo ni najmanju nameru, da ga sada nekome naturamo, glasali smo u Sarajevu, zajedno sa svim delegatima, za taj predlog. Zato smatramo našom obavezom da iznesemo u čemu bi mogla biti, po našem mišljenju, sadržajna uloga tog časopisa (pošto su neki na skupštini u Ljubljani posebno pitali »kakva je ideja tog časopisa«, a usled sporova, koje je uneo dr. Petrović nije bilo vremena da se to iznese).

Protiv pomenutih tvrdnji, da se predlog saveznog međunarodnog reprezentativnog časopisa ne »temelji ni na jednoj ideji«, bilo bi vrlo lako odgovoriti.

Teoretski temelj saveznog reprezentativnog časopisa bila bi ideja jedinstvene i angažovane savremene filozofije, ideja o takvom savremenom razvijanju misli o celovitoj suštini čoveka u svetu i o njenoj realizaciji u društvu, koja izražava i ostvaruje jedinstvo različitosti prakse i prirode, subjekta i objekta, jedinstvo ontološkog i antropološkog, etičkog, estetskog i logičkog. To bi bilo takođe jedinstvo kritički prerađenih i razvijenih tekovina svih filozofskih disciplina.

Takva idejna usmerenost časopisa bila bi najdoslednije razvijanje dosadašnjih tekovina filozofske misli, pa i marksizma.

Časopis sa takvom usmerenošću imao bi u filozofiji Jugoslavije puno životno opravdanje, jer bi prevazilazio njene dosadašnje jednostranosti.

Sasvim je razumljivo, da se sa ovom idejom teško slažu oni, koji zastupaju apsolutizaciju ili subjekta ili objekta, oni koji praksu shvataju subjektivistički ili objektivistički, naturalistički ili idealističko-metafizički, oni koji čoveka apsolutno odvajaju od najopštijih struktura sveta. Njihovo neslaganje je samo još jedan argument više za potrebu po jedinstvenom časopisu, ali se ona naravno ne može ostvariti bez saglasnosti svih značajnih delova filozofije u Jugoslaviji.

Sadržajna reprezentativnost takvog časopisa bila bi u sledećem: izražavao bi naprednu celinu jugoslovenske filozofije i bio bi prvi beočug udruženja filozofskih područja, koja su suviše odvojena, i postepenog prevazilaženja rascepa između subjektivizma i objektivizma, između filozofskih centara i grupa.

Bez osnova je prigovor, iznet na skupštini u Ljubljani, da bi imao eventualni časopis karakter dvorsko-ceremonijalne reprezentativnosti. Takvi prigovori pokazuju, da neki još ne vide potrebu, da Savez filozofskih društava Jugoslavije radi na sadržajnom jedinstvu filozofije u Jugoslaviji i tako doprinese njezinoj većoj kulturnoj i društvenoj ulozi, a ne da je savez samo profesionalno-sindikalna organizacija tradicionalnog tipa.

Želja da se tako produbi uloga saveza bila je najvažniji motiv, da smo nešto kazali i o mogućoj ideji časopisa, koji bi bio samo jedan značajan oblik i sadržaj takve renesanse filozofske organizacije u Jugoslaviji.

Predlog, da bi bio koordinacioni odbor saveza istovremeno uredništvo, nije bio za članove prethodnog odbora nikakav principijelan, nego isključivo »praktičan« stav (iz organizaciono-finansijskih razloga). Izvršioci zaključka iz Sarajeva naravno ne bi imali ništa protiv drugačijeg organizacionog rešenja.

Uredništvo bi moglo biti i odvojeno od saveznog koordinacionog odbora. Međutim, bitan je zahtev, da bi uredništvo imalo ulogu koordinacije, a ne apsolutne vlasti. Samo takvo uredništvo bi odgovaralo sadašnjem stepenu razvoja filozofije u Jugoslaviji i težnjama po njenom sadržajnom jedinstvu.

Međutim, neutemeljen je stav dr. Petrovića, da bi morali filozofskim časopisima rukovoditi najviši teoretičari, a u upravnim organima saveza i društava delovati samo organizacioni radnici. Ova teza unosi u filozofsku organizaciju sasvim neutemeljenu podelu na umski i izvršni rad, na umske i izvršne radnike, na vodeći apsolutni um i masu, a poznato je za kakva društva je karakteristična ta podela.

Ova teza je samo ideološka, izvrgnuta slika nesređenog i zastarelog stanja u organizaciji naše filozofije, a nije izraz stvarnog odnosa umskih snaga u filozofiji Jugoslavije. Nema nikakvih proverenih znakova, da su neke grupe filozofa u Jugoslaviji apsolutni um, a druge grupe samo umsko zaostale organizacione ruke i noge.

* * *

Nemamo pretenziju dati celovitu ocenu Praxisa, svih njegovih dostignuća ili nedostataka. Ipak je već dovoljno očigledno, da je Praxis dao značajan prilog marksističkim traženjima u Jugoslaviji, naročito oživljavanju i kompleksnom interpretiranju Marxove teorije čoveka i realnog humanizma i ukazivanju na najneposredniju vezu te teorije sa samoupravnim socijalizmom.

Međutim, takođe je dovoljno očigledno, da su postupci kao što je dr. Petrovića u oštroj, bolnoj protivrečnosti sa humanističkim stavovima koje ispoveda Praxis i nikako im ne mogu koristiti.

U Ljubljani 19. 2. 1974

dr. Božidar Debenjak
dr. Frane Jerman
mag. Valentin Kalan
dr. Vojan Rus

PRIJATELJSKO PISMO VOJANU RUSU

Dragi Vojane,

Pišem Ti kao jednom od potpisnika i glavnom sastavljaču teksta »Neistine u izvještaju dr G. Petrovića«. Za pretpostavku da si Ti glavni sastavljač govore mnoge okolnosti, no pretpostavke, naravno, nisu dokazi. »Dokaze« (u pluralu) nemam, imam samo jedan dokaz, no taj je, na sreću, neoboriv. »Le style, c'est l'homme«. A taj je sastavak pisan Tvojim neponovljivim stilom. Tko bi drugi, osim Tebe, Vojane, mogao da napiše slijedeću božanstvenu rečenicu »Teoretski temelj savezног reprezentativnog časopisa bila bi ideja jedinstvene i angažovane savremene filozofije, ideja o takvom savremenom razvijanju misli o celovitoj suštini čoveka u svetu i o njenoj realizaciji u društvu koja izražava i ostvaruje jedinstvo različitosti prakse i prirode, subjekta i objekta, jedinstvo ontološkog i antropološkog, etičkog, estetskog i logičkog.« Svaka čast Debenjaku, Jermanu i Kalanu, ali tvrdim da ni jedan od njih nije u stanju napisati takvu rečenicu. Nema druge »celovite suštine čoveka u svetu« ni »njene realizacije u društvu« (osim Tebe, Vojane) koja bi bila sposobna za tako »jedinstvenu i angažovanu« konfuziju. Ako se »savezni reprezentativni časopis« kao Tvoja filozofska ideja vodilja zaista zasnuje na tako čvrstom »teoretskom temelju«, to će »izraženo i ostvareno jedinstvo različitosti prakse i prirode« daleko dotjerati!

Da se ne bismo izgubili u pojedinostima, dopusti da Ti odmah uputim glavno pitanje: ZAŠTO GNJAVIŠ, VOJANE? Zašto sl svoje suradnike nagovorio da te nesuvisle optužbe potpišu? Zašto prisiljavaš časopis »Praxis« da te nesuvislosti (u vrijeme kad su naše financijske teškoće najveće a tisak tako skup) objavljuje? Zašto mene prisiljavaš da trošim vrijeme odgovarajući? Zašto mi namećeš javne polemike koje su intelektualno neproduktivne? Zar zaista nemaš nimalo milosrđa prema onima koji bi željeli da misle, pišu, čitaju i raspravljaju o nečem pametnijem?

Molim Te da se ne izvlačiš neuvjerljivim izgovorima: Ja nisam kriv, »Praxis« može objaviti moj dopis, ali ne mora; Ti možeš odgovoriti na optužbe, ali Te nitko ne prisiljava.

Ti, dragi Vojane, znaš, da mi moramo objaviti Tvoje pismo, makoliko da je nesuvislo. Ti znaš da ja moram odgovoriti na Tvoje optužbe, makoliko da su neozbiljne i nedostojne. Ne zato što je naš princip da objavljujemo kritike protiv nas (jer u tvom je napisu nesuvislost toliko prevagnula nad kritikom da bismo ga mirne duše mogli i direktno poslati u koš). Međutim, ako ne objavimo i ne odgovorimo, skočit će trijumfalno VUS i njemu slični: Praxis ne objavljuje! Praxis ne odgovara! Od silne buke koja će se podići, neće se uopće saznati o čemu je tu riječ. Ti nas prisiljavaš da te konfuzije objavljujemo i da na njih odgovaramo. Naravno, Ti nisi kriv za kontekst u kojem

še to sve zbiva i zbog kojeg Tvoje neozbiljne napade moramo shvatiti ozbiljno. No nisi Ti ni samo nedužni instrument!

Dopusti da Te podsjetim na ulogu koju si ipak dobrovoljno preuzeo: U jednoj za časopis »Praxis« teškoj situaciji Ti si se više nego bilo tko drugi angažirao u akciji (koju, naravno, nisi sam smislio niti si je sam vodio!) da se likvidira, ako ne baš cijeli časopis »Praxis«, a ono, za početak, bar njegovo međunarodno izdanje. Na skupštini Saveza filozofskih društava Jugoslavije u Ljubljani ta je akcija propala. U izvještaju redakcije što sam ga na toj skupštini podnio izvijestio sam o koncepciji i radu međunarodnog izdanja »Praxis« i podvrgao kritici koncepciju novog reprezentativnog časopisa koji bi ga trebao onemogućiti. Skupština je taj izvještaj povoljno primila. Ti si u prvi mah reagirao grubim ličnim ispadima, no zatim je izgledalo kao da si se urazumio: povukao si svoj prijedlog za novi časopis i zajedno sa svima ostalima glasao za prijedlog da Savez filozofskih društava Jugoslavije ostane uz dosadašnje modalitete suizdavač međunarodnog izdanja »Praxis«.

Kada je ta priča tako miroljubivo svršila, zašto nas sada ponovo difamiraš? Opravdanje za ponovne napade Ti nalaziš u objavljivanju našeg izvještaja skupštini. Usto tvrdiš da ne difamiraš Ti nas, nego mi Tebe, i to »mesecima«.

Dopusti da te podsjetim: Izvještaj redakcije »Praxis« nosi naslov »O MEĐUNARODNOM IZDANJU »PRAXIS« (1970—1973), a podnaslovi glase: 1. Pretvaranje međunarodnog izdanja »Praxis« u zajedničko izdanje HFD i JUF, 2. Tri i po godine rada nove redakcije, 3. Kritika koncepcije novog međunarodnog časopisa koji bi zamijenio »Praxis«, 4. Naš principijelni stav, 5. Prijedlog.

Tvoj tekst naprotiv ima naslov »NEISTINE U IZVJEŠTAJU DR.G . PETROVIĆA«, i podnaslove: 1) O nastanku i ostvarivanju predloga za međunarodni časopis Saveza. — Neistinitost tvrdnji dr. Petrovića o zaključcima u Sarajevu i pokretanju časopisa. — Neistinitost optužbi dr. Petrovića u pogledu odnosa u koordinacijonom odboru. — Ko koga difamira? — 2. O ideji jednog novog međunarodnog saveznog časopisa.

Svatko tko je pismen može se lako uvjeriti da naslov i podnaslovi našeg izvještaja točno odgovaraju sadržaju tog teksta, kao što i naslov i podnaslovi Tvog napada točno odgovaraju sadržaju Tvog teksta. Također nije teško utvrditi da Ti u tekstu izvještaja redakcije nisi ni spomenut (samo je u jednoj naknadnoj fusnoti jednom rečenicom spomenuto da si na skupštini sam povukao prijedlog za reprezentativni časopis). Tvoj je članak, naprotiv, od početka do kraja niz direktnih napada na mene. Kako onda možeš tvrditi da me ne difamiraš, nego da ja difamiram Tebe? Zar zaista misliš da su u ovoj zemlji svi nepismeni, pa nitko ne može provjeriti te izmišljotine?

Ni ne trepnuvši okom Ti me optužuješ za »neistinitu i proizvoljnu« tvrdnju »da je predlog časopisa samo inicijativa i akcija 'nekolicine' (time se misli na članove koordinacionog odbora iz Ljubljane)«.

Oprosti, dragi Vojane, ali nije proizvoljna moja »tvrdnja«, nego Tvoja verzija te tvrdnje, jer ja nijednom riječju nisam rekao da se pod »nekolicinom« misle članovi Koordinacionog odbora iz Ljubljane. Naprotiv u fusnoti koja te je razgnjevila rekao sam da su u obranu famoznog »reprezentativnog časopisa« na skupštini ustala »samo 2 (slovima: dva) člana toga odbora) (str. 752). Dobro znaš, Vojane, da drugi član (jedini koji Te je podržao) nije bio iz Ljubljane, nego iz Zagreba, uzgred rečeno, član koordinacionog odbora koji na toj skupštini nije bio delegat Hrvatskog filozofskog društva te je zastupao samo svoj privatni stav, suprotan stavu Godišnje skupštine Hrvatskog filozofskog društva. Konstatirajući da su na toj skupštini taj prijedlog branila samo dva člana koordinacionog odbora, nisam tvrdio da se »nekolicina«

svodila i svodi (ili da će se uvijek svoditi) točno na dva. Jerman i Kalan, koji su Te podržavali prije skupštine, a ostavili na cjedilu na skupštini, sada su ponovo potpisali Tvoje optužbe. Uz njih Ti se odjednom pridružio i Debenjak. Prema tome »nekolicina« je trenutno u rapidnom porastu.

Razrada Tvoje optužnice počinje s »neistinitošću tvrdnji dr. Petrovića o zaključcima u Sarajevu i pokretanju časopisa«. Skupština u Sarajevu za Tebe je Sveto Pismo i Koncil zajedno, pa se Ti skromno proglašavaš samo »izvršiocem« njenih zaključaka. Na tom epohalnom skupu upravo je delegacija Hrvatske, po tvojoj tvrdnji, dala prijedlog za novi »zajednički međunarodni časopis« Saveza, za taj je prijedlog »glasala jednoglasno čitava skupština«, a članovi Koordinacionog odbora iz Ljubljane kasnije su »samo izvršavali taj demokratski prihvaćen zaključak skupštine u Sarajevu.«

Kad se već kao pijan plota hvataš te sarajevske skupštine, dopusti da Te podsjetim: Sarajevska skupština zbivala se u jedno malo šašavo vrijeme, u junu 1971. godine (ne u junu 1970. kako Ti to »omaškom« tvrdiš), a tragovi vremena pomalo su vidljivi i na Njoj Samoj. Dan uoči te skupštine pitao me je tadašnji tajnik Hrvatskog filozofskog društva, ne bih li želio putovati u Sarajevo. Objasnio mi je da je tek sada dobijena obavijest o održavanju skupštine, pa budući da nije moguće sazvati Upravni odbor (da i ne govorimo skupštinu HFD) radi izbora delegata, on mora skupljati »dobrovoljce«. Ja toj ideji o skupljanju »dobrovoljaca« u danoj situaciji nisam mogao ništa prigovoriti, ali sam ponudu da idem u Sarajevo kao dobrovoljac odbio. Na svim ostalim dosadašnjim skupštinama Jugoslavenskog udruženja za filozofiju, odnosno Saveza filozofskih društava Jugoslavije sudjelovao sam kao izabrani delegat Hrvatskog filozofskog društva, pa na ovu na koju je trebalo da idem kao »dobrovoljac« nisam htio ići. Sličan prijedlog bio je dan još nekim članovima redakcije »Praxis«, no nijedan od njih nije taj prijedlog prihvatio. Sarajevska skupština JUF-a bila je tako jedina na kojoj nije bilo nijednog člana redakcije »Praxis« i ujedno jedina na kojoj HFD nisu zastupali izabrani delegati, nego šest dobrovoljaca.

Jedan od šest učesnika iz Hrvatske u svom prikazu te skupštine objavljenom u »Hrvatskom tjedniku« br. 11, od 25. VI 1971., str. 10 (najvećem i relativno najpovoljnijem prikazu te skupštine u našoj štampi) pisao je među ostalim slijedeće: »Skupština nije bila dovoljno pripremljena ni u pogledu sadržaja, niti organizacije rada. Hrvatsko filozofsko društvo, na primjer, nije bilo uopće obaviješteno uobičajenim načinom i na vrijeme o održavanju skupštine, o temi o kojoj će se raspravljati(...) kao ni o ostalim točkama dnevnog reda«. Itd. Kako vidiš, dragi Vojane, »delegati« te skupštine ne sude o njoj puno bolje od mene koji imam »smelost« da o njoj govorim premda na njoj nisam sudjelovao. Ako već nemaš pametnijeg posla nego da kao »izvršilac« bdiješ nad testamentom neke skupštine, baš si morao izabrati takvu o kojoj prilično negativno govore ne samo oni koji su odbili da sudjeluju na njoj, nego i njeni aktivni sudionici.

Ti tvrdiš da je na Tvojoj obožavanoj skupštini »za predlog delegacije Hrvatske glasala jednoglasno čitava skupština u Sarajevu zajedno sa većim brojem članova saveta Praxisa (dr. Mihailo Marković, dr. Ljuba Tadić i dr. Miladin Životić).« Zboriš li istinu, Vojane?

»Delegat« Hrvatskog filozofskog društva, u već navedenom prikazu te skupštine, pisao je o sarajevskim natezanjima oko časopisa: »Delegacija tog društva (Srpskog filozofskog društva — G. P.) postavila je skupštini pitanje želi li JUF, odnosno odsad Savez filozofskih društava Jugoslavije, biti »suizdavač« (časopisa »Filozofija« — G. P.). Delegacija HFD odgovorila je protu-pitanjem, ne bi li časopis »Filozofija« Savez mogao izdavati kao internacionalno izdanje na stranim jezicima gdje bi se objavljivali vrijedni prilozi naših filozofa i tako upoznavala inozemna filozofska javnost s radovima iz područja filozofija u nas. Na to pitanje

odgovorio je delegat Srpskog filozofskog društva da su financijske mogućnosti za takav časopis minimalne, a s druge strane da već postoji internacionalno izdanje časopisa »Praxis«, te da za jedan takav časopis nema potrebe, jer to izdanje »Praxisa« ionako objavljuje oko polovicu tekstova iz časopisa »Filozofija«. Delegacija HFD-a nije se zadovoljila tim obrazloženjem, konstatirajući da ni Savez, a ni republička društva nemaju sada časopise koji bi bili njihovi organi. Časopis »Praxis«, naime, nije ni organ Saveza (odnosno JUF-a), a ni organ HFD-a (!?!?!? — G. P.) ... Citava diskusija oko časopisa »Filozofija« tekla je prilično nervozno i užurbano...« itd, etc, bez i jedne jedine riječi o tobožnjem jednoglasnom zaključku »da savez zadrži bar zajednički međunarodni časopis«.

Ako je »utemeljeno razmišljanje« »delegata« iz Hrvatske toliko impresioniralo sve ostale, da je »za prediog delegacije Hrvatske glasala jednoglasno čitava skupština u Sarajevu«, zašto citirani »delegat« ni jednom riječju ne spominje taj veliki »uspjeh«? Izgleda da tu netko zaista širi neistine, Vojane!

Premda nisam bio na sarajevskoj skupštini, ja, dragi Vojane, imam »smelost« da tvrdim da je ta skupština neozbiljno vođena i da je neozbiljan svatko tko se poziva na njene navodne »zaključke«. Svu ovu »smelost« crpem iz samo jedne činjenice, koja je, po mom mišljenju, dovoljna: na dotičnoj skupštini nisu pismeno formulirani zaključci o časopisu niti je uopće vođen zapisnik, pa prema tome nema ni nekog pisanog dokumenta na osnovu kojeg bi se mogla prosuditi vjerodostojnost raznih verzija što kolaju o tim »zaključcima«. Kako možeš kao sa svetinjom barati sa »zaključcima« koji nisu na toj skupštini pismeno formulirani, ni čak zapisnički konstatirani, a o kojima postoje razne pa i suprotne verzije?

S Tebi svojstvenom naivnošću, Ti ćeš me pitati, odakle znam da na skupštini nije bilo ni pisanih zaključaka ni zapisnika? Znam to, među ostalim, i po složnom pričanju svih učesnika, no ta pričanja ne uzimam kao dokaz, jer jedan dokaz već imam, samo jedan, ali opet neoborivi! To je tekst što ste ga pod naslovom »Prediog zapisa zaključaka« sastavili naknadno u Ljubljani Frane Jerman i Ti. Na tom tekstu Ti si potpisan kao »predsedavajući redovne skupštine u Sarajevu«. Dopusti da Te kao predsjedavajućeg upitam: Zašto se kao predsjedavajući nisi pobrinuo da se na skupštini vodi zapisnik? Zašto se nisi pobrinuo da se o tako značajnom pitanju kao što je časopis na samoj skupštini formuliraju zaključci (ako su doista doniješti)? Kako Ti je palo na pamet da se po povratku sa skupštine Ti, kao predsjedavajući, odjednom samoinicijativno pretvoriš u nekog erzac-zapisničara, naknadno se domišljajući o zaključcima? Jesi li možda već kao predsjedavajući na licu mjesta potajno vodio zapisnik? Kako si uspijevao da istovremeno obavljaš te dvije funkcije: legalnu predsjedničku i ilegalnu zapisničarsku? Kakva Ti je to ideja da se »predlog zapisa zaključaka« što ste ga nakon skupštine kod kuće sastavili Frane Jerman i Ti uzima kao objektivna potvrda da je na skupštini zaista zaključeno ono što Vas dvojica ionako tvrdite (a što drugi učesnici te iste skupštine poriču)?

No pustimo na miru tu sarajevsku skupštinu, preskočimo Tvoje priče o »odnosima u koordinacionom odboru«, kao i one o mojoj »praznoj zagrižljivosti« i o mom »obračunavanju sa svojim kolegama posredstvom države« (očigledno su svi državni organi pod mojom »apsolutnom kontrolom, iako je ona društveno malog obima i dometa«), da bismo nekako došli i do ljubljanske skupštine Saveza filozofskih društava. »Na skupštini u Ljubljani — Ti pišeš sasvim ozbiljno — razgolitila se još jedared i do kraja sva neistinitost tvrdnji i sva nepravednost ocena dr. Petrovića«. Dopusti, dragi Vojane, no izgleda da je tu

netko lud, možda samo ja, možda svi učesnici ljubljanske skupštine, no nikako ne Ti. Skupština je »još jedared i do kraja« razgolitila svu neistinitost mojih navodnih »tvrdnji« (ustvari »tvrdnji« redakcije »Praxis«), a zatim je jednoglasno prihvatila naš prijedlog (dok si Ti naprotiv svoj prijedlog morao sam povući). Ne čini li Ti se da bi takvo ponašanje skupštine bilo malo šizofrenično? Ili je to možda normalno da skupština prihvaća ono što razgolićuje i osuđuje, a odbacuje ono što s oduševljenjem prihvaća, pa sam poludio samo ja, kome se to čini malo neobično?

Ovo moje ludilo vjerojatno je posljedica »straha i ljutnje da bi se pojavio na jugoslavenskoj pozornici neko sa dovoljnim naučnim i moralnim kapitalom, a da nije pod Petrovićevom apsolutnom kontrolom, iako je ona društveno malog obima i dometa.«

Netko se doista pojavio, i taj netko si, naravno Ti, Vojane. Tvoj je moralni kapital razgolićavanjem mojih »neistina« nevjerojatno porastao, a Tvoj naučni kapital, obogaćen genijalnom idejom o »savremenom razvijanju misli o celovitoj suštini čoveka u svetu i o njenoj realizaciji u društvu« (naravno u društvu koje neće biti pod mojom »apsolutnom kontrolom« malog obima i dometa) nadmašio je sve što je u dosadašnjoj povijesti poznato.

Uviđam svoje zablude i kajem se, dragi Vojane! Želim Ti da svoje genijalne umotvore objaviš na svim svjetskim jezicima, da tim blistavim »kapitalom« obasjaš sve svjetske »pozornice«. Samo te jedno od svega srca molim: Kao što mi Tebe puštamo na miru, pusti i Ti nas! Nemoj nas gnjaviti!

Uz srdačan pozdrav onima koji se privatno ograđuju od Tebe a javno Te podržavaju (i još srdačniji onima koji, naprotiv, skromno ostaju iza »pozornice«).

Tvoj
Gajo Petrović

OBAVIJEST REDAKCIJE »PRAXIS«

U vezi s dopisom pod naslovom »Neistine u izveštaju dr. G. Petrovića« što su nam ga uputili drugovi B. Debenjak, F. Jerman, V. Kalan i Vojan Rus želimo napomenuti da taj izvještaj nije bio privatni izvještaj G. Petrovića nego (kako je to u fusnoti i naznačeno) izvještaj redakcije »Praxis«. Optužbe iznijete u spomenutom dopisu smatramo neosnovanim, no kako je lično napadnuti član redakcije prihvatio da na te optužbe odgovori, smatramo da kao redakcija ne moramo na njih i posebno odgovarati.

Budući da spomenuti drugovi u svom napisu oštro luče časopis »Praxis« i G. Petrovića, odajući »Praxisu« priznanje za »značajan prilog marksističkim traženjima u Jugoslaviji«, želimo napomenuti da to nije prvi pokušaj da se ovaj ili onaj član redakcije izvana umjetno odvoji od ostalih.

Apeliramo na potpisnike dopisa, ako doista imaju dobro mišljenje o »Praxisu«, da ne sudjeluju u akciji za likvidiranje časopisa (ni napose u akciji za likvidiranje njegova međunarodnog izdanja), nego da nas pomognu u našoj daljnjoj djelatnosti.

Redakcija časopisa »Praxis«

IZJAVA UPRAVNOG ODBORA HRVATSKOG FILOZOFSKOG DRUŠTVA

Na sastanku Upravnog odbora Hrvatskog filozofskog društva, održanom 8. III 1974. g., članovi odbora upoznali su se s tekstom »O neistinama dr. G. Petrovića«, čiji su sastavljači dr. B. Debenjak, dr. F. Jerman, mr. V. Kalan i dr V Rus, a koji mu je tekst poslala na uvid redakcija »Praxis«. S obzirom da se u tom tekstu u više mahova spominju Hrvatsko filozofsko društvo i djelatnost njegovih delegata na skupštinama Saveza filozofskih društava Jugoslavije, te se pogrešno interpretiraju stavovi HFD-a, smatramo potrebnim da radi pravilnog obavještavanja javnosti izjavimo slijedeće:

1. Budući da je redakcija časopisa »Praxis« samostalna u svom djelovanju, Upravni odbor Hrvatskog filozofskog društva ne smatra potrebnim da odgovara na kritike što se u tom dopisu upućuju redakciji »Praxis« i jednom od njegovih urednika.

2. Na skupštini Jugoslavenskog udruženja za filozofiju u Sarajevu 1971. godine Hrvatsko filozofsko društvo nisu predstavljali izabrani delegati, nego pojedinci koji su se dobrovoljno javili da na tom skupu sudjeluju. Ovi dobrovoljni učesnici nisu prema tome na toj Skupštini djelovali po instrukcijama Hrvatskog filozofskog društva.

3. Na Godišnjoj skupštini Hrvatskog filozofskog društva u Zagrebu (16. IV. 1973.) odbačena je ideja o pokretanju novog »reprezentativnog« časopisa »cijele jugoslovenske filozofije«, i pružena podrška daljnjem izlaženju časopisa »Praxis« (uključujući i njegovo međunarodno izdanje).

4. U skladu s ovakvim stavom Skupštine Upravni odbor Hrvatskog filozofskog društva odmah je obavijestio predsjedništvo Koordinacionog odbora Saveza filozofskih društava Jugoslavije da se eventualna daljnja akcija za osnivanje »reprezentativnog« časopisa ne može voditi u ime Saveza filozofskih društava Jugoslavije, nego isključivo u ime onih pojedinaca i eventualno republičkih društava koji tu ideju podržavaju.

5. U skladu s navedenim stavom Skupštine HFD, delegati Hrvatskog filozofskog društva na Skupštini Saveza u Ljubljani suprotstavili su se ideji reprezentativnog saveznog časopisa i podržali prijedlog redakcije »Praxis« da Savez filozofskih društava Jugoslavije ostane i dalje suizdavač tog časopisa (tj. njegova međunarodna izdanja). Stanovište HFD-a prihvatila je i Skupština SFDJ u Ljubljani (29. VI 1973.)

6. Budući da se u navedenom tekstu, potpisanom od gore navedenih drugova iz Ljubljane, posve proizvoljno i netočno interpretira kako tok, tako i zaključci Godišnje skupštine Saveza filozofskih društava Jugoslavije, održane u Ljubljani 29. VI 1973. godine, kojoj su kao delegati od strane HFD-a pored ostalih članova društva sudjelovali i gotovo svi članovi sadašnjeg UO Hrvatskog filozofskog društva (osim dvojice), želimo još naglasiti da do današnjeg dana ovaj Upravni odbor nije dobio zapisnik s te Skupštine, kao što je bilo odlučeno i kao što je to po Statutu Saveza obavezno (premda postoje i magnetofonske vrpce sa snimljenim čitavim tokom Skupštine).

Ovime odbacujemo sve proizvoljne i netočne interpretacije navedene Skupštine.

Zagreb, 8. III 1974. g.

UPRAVNI ODBOR HRVATSKOG FILOZOFSKOG DRUŠTVA

ČASOPIS »PRAXIS«

JOŠ NIJE PODMIRIO

SVOJA DUGOVANJA

IZ 1973. GODINE.

IZDAVANJEM OVOG DVOBROJA

DUGOVI ČASOPISA

OSJETNO RASTU.

DALJNJE ODRŽANJE ČASOPISA

ZAVISI BITNO

I OD PRAVOVREMENE UPLATE

VAŠE PRETPLATE.

JEDNO OTKRIĆE »GLASA KONCILA« ILI BOŽJA INTERVENCIJA U JUGOSLAVENSKOM NOGOMETU

Naša sportska i nesportska javnost pokazala je veliko zanimanje za susret naše nogometne reprezentacije sa Španjolskom u Frankfurtu. Ta »majstorica« uzbuđivala je ljubitelje sporta mnogo više nego raniji slični susreti. U to javno angažiranje oko nogometne utakmice uključio se i »Glas Koncila«. To ne mora biti neobično, jer i vjerske novine mogu zabilježiti jedan takav po malo neobičan spektakl. No ipak iznenađuje (čak i s teološke strane) što »Glas Koncila« objavljuje shvaćanje u kome se dovode u vezu Bog i naš nogomet. Da su to naši reprezentaivci znali prije, možda bi s manje neizvjesnosti putovali u Frankfurt.

O čemu je riječ? U svom broju od 17. II. 74, »Glas Koncila« donosi upravo ispod slike novoizabranog đakovačkog biskupa u okviren tekst: »Nogometni reprezentativac Brane Oblak govori za Glas Koncila (strana 10)«. A na desetoj stranici nalazi se u naslovu izjava B. Oblaka: »I nakon Atene rekao sam: Ima Boga«

Za vrijeme pripremanja naše nogometne reprezentacije u Splitu, sa B. Oblakom razgovarao je suradnik »Glasa Koncila«, jer se smatralo važnim i značajnim da se javnosti saopći, baš u tom času, da je taj vrsni reprezentativac vjernik. Taj razgovor poslan je u štampu 11. II. 74. U uvodnom dijelu najprije se kaže, da je Oblak standardni reprezentativac, a zatim se prešlo na temu o »majstorici«, da bi se na kraju došlo i do teoloških pitanja.

Suradnik »Glasa Koncila« pita među ostalim B. Olaka:

— »Vjernik ste?«

— »Da, apsolutno. Još kao dijete baka me vodila u crkvu, ali danas ne idem baš često, zbog toga mi je žao, jer mi je uvijek lakše kad izađem iz nje.«. . .

— »Mislite li da može postojati dijalog u vezi glavnih pitanja između vjernika i ateista?«

— »Da vam nešto kažem! U Ateni, nakon utakmice, kazao sam: ima Boga. I sigurno ima, tu nema problema . . .«

Dakle, imamo novi dokaz u kojem više ništa ne ostaje sporno. Bog apsolutno postoji i to je dokazano pobjedom naše no-

gometne reprezentacije u Ateni. U tom cijelom razgovoru nije bitno to, što je naš reprezentativac sebi objasnio postojanje Boga postignutim golom u Ateni u zadnjoj minuti igre. No tu se radi o teologiji i teolozima. Kada jedne vjerske noivne (koje žele biti na nivou suvremene teologije) objave takvu tvrdnju, onda odmah možemo upitati, zašto li je Bog pao na tako niske grane, da se u Jugoslaviji mora potvrđivati u nogometnoj utakmici? No, ako smo tom prilikom Boga dobili za sebe, ostaje ipak nejasno, zašto se je to Bog naljutio na Grke, i što oni treba da rade, da ga eventualno pridobiju za svoje nogometne potrebe, ne bi li im ubuduće taj posao s loptom bolje išao? A što će biti za nas od cijele te božje akcije, ako slijedeći susret izgubimo (jer nije sigurno da ćemo uvijek pobjeđivati)? Uopće, tko će otkriti, kako se to Bog ponaša i o čemu to zavisi? Ta pitanja nužno slijede iz saopćenog uvjerenja o postojanju Boga po rezultatu utakmice.

Nema teologije koja bi (teološki) objasnila božje učešće u nogometnoj utakmici pa o tome sada nije potrebno govoriti. No u vezi s pitanjima o odnosu Boga i čovjeka pogledajmo Koncilski dokument: *Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu*, gdje se govori i o ateizmu. U c. 21 (str. 645.) piše: »Vjerno odana i Bogu i ljudima, Crkva ne može prestati da sa žalošću i sa svom čvrstoćom ne odbacuje kao što je i prije odbacivala one pogubne nauke i postupke koji proturječe razumu i općem iskustvu čovječanstva, a čovjeka skidaju s njegova prirođenog dostojanstva.« »Ipak Crkva nastoji otkriti u duši ateista sakrite uzroke nijekanja Boga, i drži da ih treba ozbiljno i što dublje pretražiti, jer je svjesna važnosti pitanja što ih podiže ateizam i jer je vodi ljubav prema svim ljudima. . . A lijek protiv ateizma možemo očekivati od adekvatnog izlaganja nauke, ali jednako tako i autentičnog života Crkve i njezinih članova.« (Dokumenti drugog vatikanskog koncila, sv. 1., priredio J. Turčinović, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1970).

Prema tim tekstovima i nekršćanski život kršćana razlog je što ima ateista. Kad bi vjernici bili bolji kršćani i kad bi se adekvatno izlagalo vjersko učenje, tada bi bilo manje ateista. Tako barem piše u tom koncilskom dokumentu. No, da li je opisani primjer s nogometnom utakmicom upravo taj adekvatni put, koji se traži u tumačenju vjere, da bi se broj ateista smanjio? U takvoj intervenciji to bi bilo najmanje uvjerljivo. Pa iz kojih se razloga onda javnosti saopćava uvjerenje o prisutnosti Boga u postignutom golu?

Religiozni osjećaji stvar su svakog pojedinca kao što je i pravo svakog pojedinca da ne vjeruje. No ako se dogodi da se religiozni osjećaji koriste u nereligiozne svrhe, što znači da se njima manipulira, tada se to naziva *klerikalizam*. To je oblik angažiranja, koje u religioznom raspoloženju, odnosu i osjećaju ima svoj povod, početak, a dalje se oblikuje prema željenom cilju. Da bi se taj cilj realizirao, traže se i odgovarajuća sredstva. Klerikalizam je uplitanje Crkve u ono, što ne spada u njenu dome-

nu i za što Crkva nije nadležna. No takvim djelovanjem Crkva proširuje svoje interese, moć i utjecaj. *U biti klerikalizma nalazi se stalno politička tendencija, koja hoće da se nametne svim sferama društvenog zbivanja i života.* Taj zahtjev nije dio religioznog ponašanja, već »nesveto« djelovanje pod vidom »svetosti«, da bi se zauzeo društveni bitak i stavio pod kontrolu Katoličke Crkve. Načini takvog djelovanja vrlo su raznoliki, ali su isti po cilju. Stoga je i publiciranje naivne priče o Bogu i nogometu primjer u kojemu se jasno vidi klerikalno lice ispod plašta dijaloga.

Branko Bošnjak

DA LI STE UPLATILI

VAŠU PRETPLATU

ZA 1974. GODINU?

Godišnja pretplata za jugoslavensko izdanje »Praxis« ostaje u 1974. godini nepromijenjena: 72 dinara.

Pretplata se uplaćuje čekovnom uplatnicom na žiro račun: Hrvatsko filozofsko društvo 30101-678-614 (za »Praxis«)

SURADNICIMA I ČITAOCIMA

Glavni dio časopisa PRAXIS redovno donosi radove o nekoj značajnoj temi ili problemu (maksimalna veličina pojedinog priloga je 20 strojem pisanih strana s proredom). Naredni brojevi bit će posvećeni slijedećim temama

ODGOVORNOST INTELEKTUALACA DANAS
NAUČNO-TEHNIČKI RAZVOJ I SOCIJALIZAM
SARTRE I MARKSIZAM
SUVREMENA UMJETNOST I MISAO O UMJETNOSTI
»KRITIČKA TEORIJA DRUŠTVA«

Svi rukopisi šalju se u dva primjerka na adresu: Redakcija časopisa PRAXIS, Filozofski fakultet, Zagreb, Ul. Đ. Salaja 3. U obzir dolaze samo rukopisi koji dosad nisu nigdje objavljeni. Rukopisi se ne vraćaju. Objavljeni radovi ne izražavaju nužno i gledište redakcije.

▲

PRETPLATNICIMA I NARUČIOCIMA

Časopis PRAXIS izlazi u jugoslavenskom izdanju, u džepnom izdanju (na hrvatskosrpskom jeziku) i u međunarodnom izdanju (na engleskom, francuskom i njemačkom). Jugoslavensko izdanje izlazi dvomjesečno. Džepno i međunarodno izdanje izlaze tromjesečno.

JUGOSLAVENSKO IZDANJE: Pojedini primjerak stoji 15 dinara (za inozemstvo 1,25 dolara); godišnja pretplata iznosi 72 dinara (za inozemstvo 6 dolara, odnosno 102 dinara); dvogodišnja pretplata iznosi 136 dinara (za inozemstvo 11 dolara, odnosno 171 dinar).

MEĐUNARODNO IZDANJE: Pojedini primjerak stoji 3 dolara; godišnja pretplata iznosi 9 dolara za pojedince ili 12 dolara za institucije.

PRETPLATA SE UPLAĆUJE čekovnom uplatnicom na žiro-račun: Hrvatsko filozofsko društvo 30101—678—614 (za Praxis).

ZA NARUDŽBE, INFORMACIJE I REKLAMACIJE, treba se obratiti na adresu: Administracija časopisa PRAXIS, Filozofski fakultet, 41000 Zagreb, Đure Salaja 3

CIJENA 30 ND